

(Plato)
Lichtenstädt

Platon's Lehren

auf dem Gebiete

der

Naturforschung und der Heilkunde.

Nach den Quellen bearbeitet

von

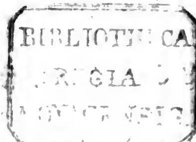
Dr. J. R. Lichtenstädt,

Professor der Medicin an der Universität und an der chirurgischen Lehranstalt zu Breslau, praktischem Arzte, und Mitgliede der Kaiserl. Leopold. Akademie der Naturforscher und einiger anderer gelehrten Gesellschaften.

Leipzig,

bei C. H. F. Hartmann.

1826.


REGIA

Vorrede.

Indem Platons Lehren seit ihrem Entstehen den mannigfaltigsten Einfluß nicht nur auf die Ausbildung der Philosophie, sondern der Wissenschaften überhaupt geübt haben, so hat auch die geschichtliche Entwickelung der Naturwissenschaften und der Heilkunde eines solchen Einflusses nicht entbehrt. Zuerst dürfte man veranlaßt seyn, einen Theil der Verdienste, welche Aristoteles sich um die Bearbeitung der Naturseite des Lebens erworben hat, dem Einflusse Platonischer Lehren zuzuschreiben; denn obzwar die Art der Betrachtung in beiden, ihrer Richtung und Lebensansicht nach gerade entgegengesetzten Männern eine sehr verschiedene war, so lassen sich doch einzelne Lehren des Aristoteles aus denen des Platon ableiten. Viel unverkennbarer ist der Einfluß des letztern auf diejenige ärztliche Schule, welche sich fast schon zu seiner Zeit, besonders aber nach seinem Tode unter den Hippokratikern bildete und mit dem Namen der Dogmatiker

bezeichnet wurde. Viele Lehren derselben sind offenbar aus Platons Timäos geschöpft, wie die Geschichtschreiber der Medicin, besonders auch Curt Sprengel und J. F. K. Hecker erwiesen haben. Leider ist jedoch hierbei mehr das Verwerfliche, als das Treffliche aus Platons Schriften benutzt werden. So wie die Dogmatiker bei aller Anhänglichkeit an Hippokrates denselben dennoch nicht zu würdigen verstanden, so war auch ihre Verehrung Platons durchaus nicht von der rechten Art. Sie hatten das Schicksal, welches jeder Schule droht, die ihrem Haupte blindlings folgt; sie ergriffen das Aeußere, Materielle, und verloren das Innere, Geistige; ja sie verloren das Band des Ganzen, wodurch allein das Einzelne seine gehörige Stellung zu erhalten vermag. Wem Platon der Anklage würdig scheint, weil die Dogmatiker durch einzelne seiner Behauptungen irregeleitet wurden, der muß auch Hippokrates, und zwar noch viel härter, anklagen; denn unstreitig sind sie durch diesen noch zu ungleich mehrern Irrthümern veranlaßt worden, als durch jenen. Allein beide Anklagen sind gleichmäßig ungegründet; der Grund des Verderbens lag in der Geistlosigkeit der Nachfolger und in dem Verfalle des gesammten wissenschaftlichen Lebens der Hellenen."

Die eben gegebene Darstellung führt mich nothwendig zur Würdigung der Urtheile, welche die obge-

nannten Geschichtschreiber über Platons Einfluß auf die alte Medicin abgegeben haben. Beide Urtheile sind im Allgemeinen ungünstig. Herr Prof. Sprengel hat sein Urtheil nach Meiners gestaltet, dessen völlige Unfähigkeit zur Beurtheilung Platons in unseren Zeiten nicht mehr bezweifelt wird. Obgleich Hr. Sprengel mit großem Fleiße alle Platonischen Werke zur Begründung seiner ungünstigen Ansicht benutzt hat, so ist doch Wesentliches von ihm übersehen und vieles Einzelne durchaus falsch betrachtet worden, z. B. die Ansicht über die primitive Materie und über die Atomen. Gegen die von meinem verehrten Freunde, Hrn. Prof. Hecker gegebene Darstellung ist vorzüglich das einzuwenden, daß sie von Platons Schriften nur den Timäos erwägt und auf die Zeugnisse des Diogenes Laertius ein größeres Gewicht legt, als ihnen gebührt. Platon muß ganz aus seinen eignen Werken beurtheilt werden; schon ein jeder Schriftsteller hat ein Recht dieses zu verlangen, am meisten aber ein solcher, der vollständige Werke hinterlassen hat. Ganz besonders bedarf auch das Urtheil einer Berichtigung, daß Platons Philosophie in den wenigsten Theilen neu gewesen sey, sondern nur die Lehren von Heraklit, Pythagoras und Sokrates vereinigt habe.

Die bedeutendste Darstellung über den Einfluß Platons auf die alte Medicin findet sich unstreitig in

der bekannten Schrift Galens: über die Lehrsätze des Platon und des Hippokrates. So ausführlich dieselbe nun auch ist, so wenige Belehrung vermag sie doch zu gewähren; ja man wird unwillkührlich zu der Vermuthung veranlaßt, daß die Ueberschrift der Abhandlung nicht von Galen herrühren dürfte, obgleich im Anfange des zweitens Buches das Thema ausdrücklich als eine Betrachtung der Lehren des Hipp. und des Platon bezeichnet ist; denn es ist fast von keinem andern Gegenstande so wenig gehandelt, als von dem, den die Ueberschrift nennt. Von Chrysipp und andern Philosophen ist viel öfter die Rede, als von Platon; ja wie dieser erwähnt wird, geschieht es vorzüglich in Beziehung auf Chrysipp, z. B. im 3ten Buche, Ed. Chart. V. 112. daß Platon die Seele in drei Theile zerfällt habe, im 4ten Buche l. c. 150. 151. daß die Affecte des Vernunftgebrauches berauben. An einigen Orten kommen zwar Zusammenstellungen der Lehren des Hipp. und des Platon vor, z. B. im 8ten Buche l. c. 231., daß sie in der Lehre von den Elementen zwar wesentlich, aber nicht ganz übereinstimmen, l. c. 237., daß Hipp. die Lehre von den Säften vollständiger abgehandelt habe, als Platon, l. c. 242. daß das, was von Hipp. Wärme genannt wird, bei Platon Feuer heißt, und a. a. O. Im Allgemeinen erhält man aber weder im jenem Buche, noch in vielen andern Schriften, wo Galen

Platons Lehren anführt, ein klares Bild von dem Einflusse Platons auf die damalige Medicin; eben so wenig habe ich ein bestimmtes und umfassendes Urtheil Galens über Platon auffinden können; der von jener weitläuftigen Schrift zurückbleibende Eindruck ist durchaus verwirrend; nur so viel bleibt gewiß, daß Galen Platons Einfluß auf die Medicin für sehr bedeutend gehalten haben muß.

Einer besondern Erwähnung bedarf hier auch diejenige Bearbeitung der Platonischen Lehre, welche unter dem Namen der Neuplatonischen Philosophen bekannt geworden ist. Obgleich dieselbe nämlich in der Geschichte der Theologie und der Philosophie wichtiger geworden ist, als in der der Naturwissenschaften, so ist doch nicht zu leugnen, daß die alchemistische Richtung und besonders auch die mystischen Lehren des Mittelalters mit jenem Systeme zusammenhingen. So vieles Verwirrte und Träumerische auch in jenen Philosophemen lag, so läßt sich doch nicht leugnen, daß mancher großartiger und wahre Gedanke, z. B. über Mikrokosmus und Makrokosmus, über den allgemeinen Zusammenhang der Dinge u. s. f. in ihnen vorgefunden wird. Diese gute Seite der Sache war großentheils aus Platonischen Lehren hervorgegangen; die verderbliche aber, welche die vorherrschende war, lag in der unbegründeten Deutung einzelner Platoni-

scher Sätze und noch mehr in dem wunderbaren Gemenge von Theologie, Philosophie und Medicin, in den Verwirrungen des Orientalischen und Occidentalischen und in den religiösen Bestrebungen für und wider das Christenthum, welche jener Schule überall zur Seite gehen. Nichts desto weniger läßt sich fast bis auf die neueste Zeit hin ein Einfluß der Neuplatoniker nicht verkennen. Ja es könnte bei der Richtung, welche einige neuere Schriftsteller genommen haben, vielleicht dahin kommen, daß manche die verzerrten und dunkeln Lehren der Neuplatoniker den geraden und klaren Ansichten Platons den Vorzug geben dürften.

Der Einfluß, welchen Platons Lehre in der neuern Zeit auf die Naturwissenschaften geübt hat, ist immer nur ein sehr mittelbarer gewesen; er ging nämlich von dem Zusammenhange aus, welchen die eben herrschenden Philosopheme mit Platons Lehren hatten. Da nun aber jene diesen sehr ungünstig waren und theils durch die Vorherrschaft des Aristoteles, theils durch die einseitige empirische Richtung der Forschung Platon als ein Phantast behandelt wurde, so wurden auch seine Lehren in Beziehung auf die Naturwissenschaften und die Medicin als bloße Phantasiestücke betrachtet, deren genauere Würdigung für den Freund der Wahrheit unnöthig, ja selbst schädlich sey, indem sie vom Wege der Natur ableite. Man ahndete nicht, daß manche

Lehrsätze, die man als Wahrheit pries, in Platon ihren Urheber haben und dort auf eine so geistreiche Weise ausgesprochen sind, wie es späterhin fast nirgends geschehen ist. Selbst Tennemann hat Platon in dieser Beziehung mißverstanden, so wie überhaupt seine ganze Darstellung schon dadurch mißlungen ist, daß sie durchaus von Kantischen Principien ausgeht, und jeden Ausspruch Platons in dem Maaße für wahr oder unwahr hält, als er mit jenen sich in Uebereinstimmung bringen läßt oder nicht.

Man hätte erwarten sollen, daß in der neuern Zeit, wo auch den Naturforschern und Aerzten Platons Namen wieder durch Schelling mit Ehrfurcht genannt worden war, eine Bearbeitung der Naturseite Platons an das Licht treten werde; allein es ist nicht geschehen. Wenigstens kann ich die Uebersetzung des Timäos durch Herrn Windischmann nicht als eine solche Bearbeitung anerkennen. Ich werde noch später darauf zurück kommen, und bemerke hier nur, daß sie auch als Uebersetzung sehr mangelhaft ist. Als ein Beispiel genüge die Uebersetzung des γένος αἰσθητικόν durch „ästhetisches Geschlecht," S. 113. der Uebersetzung. Platon meint damit eine Art des Wahrnehmens. Der Titel „Platons Timäos, eine ächte Urkunde wahrer Physik," deutet auf eine Ueberschätzung des Werks und stimmt mit dem excentrischen Lobe

überein, welches in der Schrift selbst auch den notorisch unrichtigen Aussagen Platons beigemessen wird.

Seit sehr geraumer Zeit schien mir jedoch ein Werk, in welchem Platons Lehren auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Medicin mit historischer Treue und mit möglichster Vermeidung eigner Satzungen und willkührlicher nach einem bestimmten philosophischen Systeme gebildeter Urtheile vorgetragen würden, ein litterarisches Bedürfniß. Ich fühlte dasselbe um so lebhafter, als ich die Werke Platons seit 15 Jahren zu einem fast ununterbrochenem Gegenstande meiner Studien gemacht hatte; sie waren das belebende Element der verschiedenartigsten Beschäftigungen, denen ich mich nach innerem Triebe und äußerem Berufe zu widmen hatte. Durch sie wurde mir jeder Gegenstand vergeistigt; sie machten mir auch diejenigen Gebiete des Wissens lebendig, welche des Lebens am meisten zu entbehren scheinen. Nie fühlte ich mich durch sie vom praktischen Leben abgewendet; vielmehr führten sie mich immer zu der Ueberzeugung, daß jedes wahre Wissen zu einem tüchtigen Handeln führen müsse, und ein Handeln nur dann als richtig anzuerkennen sey, wenn es auf ein tüchtiges Wissen gegründet ist. Zuerst waren es allerdings nur die Lebendigkeit der Form, die Kunst der Darstellung und die Trefflichkeit einzelner Aussprüche,

welche mich anzogen; allmälig aber gewann ich das Ganze lieb und überzeugte mich, daß das ernstliche Studium dieser Werke nicht nur der Ausbildung des Gelehrten überhaupt, sondern auch vorzüglich der des Naturforschers und des Arztes förderlich seyn müsse. Ich schritt nun zu einem regelmäßigern Studium der Platonischen Schriften, indem ich sie nach der von Schleiermacher angegebenen und von Bekker beibehaltenen Ordnung durchlas; diese letztere erleichterte mir die Uebersicht und entsprach meiner Ueberzeugung im Allgemeinen vollkommen und um so mehr, als ich auch in Beziehung auf die Naturseite dadurch größere Belehrung erhielt. Ich fand im Phädros die Elemente, im Timäos die Vollendung der Platonischen Naturansicht. Nun suchte ich von jedem Dialoge in Beziehung auf meinen besondern Zweck eine Uebersicht zu erlangen, und zog die einzelnen Stellen aus, welche für denselben wichtig waren. Allein in eben dieser Beziehung wurde ich sehr oft mit meiner Arbeit unzufrieden, und zerstörte, was ich früherhin bearbeitet hatte, so daß ich vor vier Jahren ganz von Neuem anfing, bis ich nach mancherlei durch andere literarische Arbeiten gebotenen Unterbrechungen endlich die vorliegende Schrift vollendete, welche, obgleich in dieser Gestalt erst seit etwa einem Jahre fertig, ihrer eigentlichen Entstehung nach dennoch das nonum prematur in annum überstanden hat. Jedoch bin ich trotz der

verwendeten großen Mühe von der Unvollkommenheit meines Werks vollkommen überzeugt. Die Form ist so wenig des Platon würdig, als der Inhalt mit der Fülle der Belehrung und der Begeisterung bekannt zu machen vermag, welche Platon in Beziehung auf die Naturseite, die ich hier allein erwäge, dem Leser gewährt; denn wie hätte es vermocht, alle einzelne Worte, Sätze und Perioden darzustellen, in denen ganz beiläufig und scheinbar oder wahrhaft absichtslos ein Blick auf die Natur geschieht? Nur der Zusammenhang vermag hier die Einsicht zu gewähren; betrachtet man die Stelle außer dem Zusammenhange und wohl gar in der Uebersetzung, so verliert man oft nicht nur die Schönheit der Darstellung, sondern auch die Wahrheit des Sinnes.

Ich mußte mich daher darauf beschränken, die Sätze zusammenzustellen, in welchen ein bestimmter Ausspruch über Naturgegenstände enthalten ist. Ich suchte jene auf eine naturgemäße und Platons Sinne entsprechende Weise zu ordnen; in dieser Beziehung hoffe ich überall, nichts aufgestellt zu haben, was Platons Sinne widerspräche; eher wäre es möglich, daß ich eine Folgerung zu ziehen vermieden hätte, welche ich mit Recht hätte aufstellen dürfen; verständige Leser werden diesen Mangel um so eher ergänzen, als die Belegstellen dazu Veranlassung geben. Fast

alle Angaben Platons über einzelne Naturgegenstände, welche in rein mythischen Darstellungen vorkommen, habe ich unbenutzt gelassen; das dichterische Element ist hier zu vorherrschend, um die Wahrheit ermitteln zu lassen. — Die Stellung der einzelnen Abschnitte, welche ich aufgestellt habe, ist in manchen Beziehungen tadelhaft; ich muß mich dabei beruhigen, daß jeder andere Versuch der Anordnung mir noch tadelnswerther schien. Der Abschnitt der besondern Naturlehre hätte vielleicht mit dem der allgemeinen Naturlehre vereint werden können; auch dürfte man vielleicht behaupten, daß, da die Sonderung einmal angenommen ist, die Bildung der einzelnen Erdenwesen in den Abschnitt der besondern Naturlehre gehöre. Manches, was zusammen gehörte, dürfte als zersplittert erscheinen. Ich habe auf alles dieses keine Antwort, als daß ich nichts mit Unbedacht gethan und keinen bessern Weg einzuschlagen vermocht habe.

Die Sätze, auf welche ich mich beziehe, sind in der Ursprache nach der trefflichen Bekker'schen Ausgabe, jedoch mit der Angabe der Seitenzahl nach der Ausgabe des Stephanus, mitgetheilt, weil nur sie eine ganz vollkommene Einsicht des Sinnes zu gewähren vermag. Die Uebersetzung, welche ich größtentheils unabhängig von den vorhandenen Uebersetzungen gemacht habe, sollte nicht nur den mit dem Griechischen

minder vertrauten Lesern dienen, sondern auch als ein Commentar meiner Ansicht über den Gegenstand betrachtet werden. Sie ist übrigens möglichst treu und eben dadurch oft schwerfällig. Einige einzelne Worte habe ich anders übersetzt, als meine Vorgänger, z. B: ζῶον, worüber ich mich später erklären werde. Eben so habe ich das im Timäos häufig vorkommende ὁ θεός nicht immer „Gott," sondern oft „die Gottheit" übersetzt; der letztere Ausdruck schien mir in Beziehung auf die Vielheit der Götter, deren jeder einzelne auch Gott heißt, für diejenigen Stellen angemeßner, wo ὁ θεός dem monotheistischen Begriffe Gottes entspricht. Die lateinische Uebersetzung statt des griechischen Originals anzuführen, hielt ich für durchaus unpassend. Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit die schlechte, bei Naturforschern und Aerzten heimische Sitte zu tadeln, welche in der Anführung der lateinischen Texte aus griechischen Originalen besteht. Es wäre mir leicht, Schriften anzuführen, in denen aus Hippokrates, Aristoteles, Galen u. a. lateinische Stellen angeführt werden. Letztere können nie das Original entbehrlich machen und geben nur zu oft Zeugniß, daß die Citation nicht von der Lesung der Urschrift ausgegangen sey.

Fremde Aussagen über Platons Meinungen, wie sie bei Aristoteles und spätern Schriftstellern vorkom-

men, habe ich nirgends benutzt; sie können nur irre leiten und die zahlreichen Mißdeutungen Platons vermehren. Ein Schriftsteller, wie dieser, muß, wie ich bereits oben erwähnt habe, ganz aus sich selbst erklärt werden. Auf die Vermuthung, daß Platon in seinen Schriften nur Exoterisches mitgetheilt habe und daß wir daher auch in Beziehung auf die Natur das Esoterische seiner Lehre nicht besitzen, habe ich gar keine Rücksicht genommen, indem es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß Platon eine solche Eintheilung befolgt habe.

Wenn jede wissenschaftliche Schrift für eine gewisse Art von Lesern abgefaßt seyn soll, durch welche die Art der Darstellung modificirt werden muß, so entsteht bei der vorliegenden ebenfalls die Frage, welche Classe von Lesern ich allein oder vorzüglich im Sinne gehabt habe. Es versteht sich jedoch von selbst, daß ich, dessen Studien ganz auf die Medicin gerichtet sind, Philologen und Philosophen nicht habe belehren wollen; jene werden mich hoffentlich ruhig meinen Weg verfolgen lassen, wenn sie nicht gerade sprachliche Fehler bemerken. Es dient mir in dieser Beziehung zu großer Beruhigung, daß ein verehrter Freund, den Teutschland unter seine berühmtesten Philologen stellt, mir über diese Arbeit, von welcher ihm jedoch nur ein Theil bekannt geworden, seinen Bei-

fall zu erkennen gegeben hat. Die Philosophen darf ich nicht zu befriedigen hoffen; auch bedürfen sie einer solchen Darstellung am wenigsten, da sie durch ihre Studien zu einem vertrauten Umgange mit den Schriften Platons geführt werden und denselben nicht bloß von der Naturseite zu erfassen suchen müssen. Meine meisten Leser erwartete ich unter den Naturforschern und Aerzten, und zwar unter denen, welche ein höheres Ziel zu erstreben suchen, als gewöhnlich erstrebt zu werden pflegt. Finden diese, und mit ihnen manche Freunde ähnlicher Forschungen, in meiner Schrift einige Belehrung, so will ich geduldig den Tadel derer tragen, die eine solche Arbeit nicht nur für unnütz, sondern wohl gar für schädlich zu erklären gesonnen seyn möchten.

Breslau im December 1825.

Lichtenstädt.

Einleitung.

Die Naturansicht, welche in den Platonischen Schriften vorherrscht, ist eine durchaus lebendige und geistreiche, wenn sie auch nothwendig an den Fehlern leidet, welche durch mangelhafte Kenntniß des Einzelnen herbeigeführt werden. Sie ist unverständlich, ohne Rücksicht auf Land und Zeit, in denen sie entstand, weswegen wir auf diese unsern Blick richten müssen, um jene zu erfassen. Während bei den Neuern Todtes und Lebendiges einander so gegenüber stehen, daß dem Todten ein eignes großes Gebiet in der Natur angewiesen wird, und dasjenige, was man als lebendig anerkennt, dadurch Gefahr läuft, selbst in das Gebiet des Todten gezogen und nach den Gesetzen desselben behandelt zu werden, so war bei den Hellenen hingegen schon in der frühesten Zeit, deren Charakter uns die damals gebildete Mythologie aufbewahrt hat, die Vorstellung des Lebens so herrschend, daß es für das Todte fast keine Stelle gab. Diese im Volke herrschende Ansicht, welche den Sitten, der Religion und der Verfassung eine ganz besondere Richtung gab, und wiederum durch diese immer mehr Festigkeit erhielt, begünstigte Platons Lehren von der Natur und dem Leben überhaupt, oder richtiger gesagt, nur bei einem solchen Volke und unter solchen herrschenden Ansichten konnte Platons Lehre entstehen. Denn darüber kann wohl kaum ein Zweifel gehegt werden, daß auch die genialsten Erzeugnisse in Kunst und Wissenschaft durch Zeit und Umstände vielfach bestimmt werden. Wir verlieren uns in das Bodenlose, wenn wir die von irgend einem ausgezeichneten Manne ausgegan-

gene wissenschaftliche Bearbeitung eines Gegenstandes ganz von Zeit und Ort lostrennen wollen. So wie die Erzeugnisse der Kunst nicht gedacht werden können, ohne ein bestimmtes Material, an welchem sie sich äußern, so die der Wissenschaft nicht ohne eine bestimmte vorhergegangene Entwickelung des Denkens und der Sprache, die sich freilich nicht immer mit vollkommner Zuverlässigkeit geschichtlich aufweisen läßt. Zwar kann man durch die Opposition eines Einzelnen gegen die Vorwelt und die Zeitgenossen, und durch den Mangel an Anerkennung, den wir bei manchen geschichtlichen Erscheinungen bemerken, verleitet werden, eine Zusammenhangslosigkeit anzunehmen; aber sie ist immer nur scheinbar. Der ganz vereinzelt dastehende Spinoza ist doch nur in seiner Zeit recht zu begreifen; der die Philosopheme der ihm zunächst vorangegangenen Jahrhunderte zerstörende Kant trägt in seinen Werken den Charakter seiner Zeit auf eine sehr bestimmte Weise an sich. Auch hatte unstreitig das Alterthum einen noch viel bestimmtern Einfluß auf die geistigen Erzeugnisse des Einzelnen, als die neuere Zeit; denn diese, einen kosmopolitischen und universellen Charakter tragend, und in sich selbst eine große Mannigfaltigkeit umfassend, gestattet dem Einzelnen einen großen Spielraum, so daß allerdings der Schein entstehen kann, als ob er und seine Erzeugnisse weder von zeitlichen, noch örtlichen Verhältnissen irgend bestimmt werden, welche Annahme sich jedoch bei näherer Untersuchung immer unbewährt zeigt. Im Alterthume hingegen bei viel beschränkterer Länderkenntniß waren die Menschen im geistigen Sinne wahre glebae adscripti; selbst die Gebildetesten, als welche wir doch die Hellenen betrachten müssen, waren ganz von ihrem eignen Dasein ergriffen und zur Auffassung jedes andern Lebens, d. i. des Barbarischen, unfähig. Freilich werden uns in dieser Meinung diejenigen nicht beistimmen, welche fast Alles Große und Schöne des hellenischen Lebens aus Aegypten oder wohl gar aus Indien ableiten wollen; ohne daß der Verfasser es wagen dürfte, über diese ganz außer dem Kreise seiner Stu-

dien liegenden Gegenstände ein eigenes Urtheil zu fällen, sieht er sich doch veranlaßt, auf die Seite derer zu treten, die diese Ableitung nicht anerkennen. Was die im Platon vorkommenden Hindeutungen auf ägyptische Weisheit betrifft, so sind sie theils ironisch, theils mythisch und schlossen sich in letzterer Beziehung an die herrschenden Volkssagen von einer in Aegypten heimischen und nach Hellas herübergekommenen Weisheit an. Daß Platon unmittelbar von ägyptischen Lehrern einen Theil seiner Weisheit erhalten habe, ist schlechthin unwahrscheinlich. Platons Lehren bilden so sehr ein Ganzes, daß eine so fremdartige Welt, wie die ägyptische, sich uns in ihnen bald als etwas Fremdartiges kund geben müßte. Selbst diejenigen, welche die ebengedachte Ableitung in Beziehung auf Hellas versuchen, müssen doch wohl gestehen, daß dieselbe in eine sehr frühe Zeit gesetzt werden muß, und daß zu Platons Zeit eine unmittelbare Uebertragung des Aegyptischen nach Hellas ganz undenkbar ist. Wir betrachten also Platon ganz als Hellenen und hegen die Ueberzeugung, daß Alles, was er von Außen in sich aufgenommen hat, schon hellenischen Charakter getragen habe, oder doch von ihm so hellenisirt worden sey, daß der barbarische Ursprung kaum erkennbar seyn dürfte. Er fällt in die blühendste Zeit des hellenischen Lebens; die höchste Entwickelung in Kunst und Wissenschaft war hervorgetreten; noch war das Volk frei und von seinem großen Kampfe gegen die Perser begeistert; Alles trug in dieser Zeit den hellenischen Charakter in der schönsten Fülle, obgleich das nahende Verderben dem tiefdringenden Blicke des Denkers kaum zu entgehen vermochte; ein halbes Jahrhundert später hätte das unterjochte Hellas keinen Platon hervorzubringen vermocht, obgleich es einen Aristoteles schuf. Platon war also noch ganz Hellene, im schönsten vollsten Sinne des Wortes. Alles, was er sagt, ist im hellenischen Charakter, und zwar in der höchsten Vollkommenheit desselben; selbst diejenigen Blicke, die ein Vorschauen eines Höhern, als der religiöse Standpunkt der alten Welt zu erzeugen vermochte, offenbaren,

tragen doch die hellenische Farbe. So ist denn auch Alles, was er über die Natur ausspricht, in rein hellenischem Sinne. Was Hippokrates, dessen ächt hellenischen Charakter wohl niemand bezweifeln mag, in praktischer Richtung und in unmittelbarer Beziehung auf den kranken Zustand ausgesprochen hat, erscheint bei Platon in wissenschaftlicher Gestalt und mehr in Beziehung auf das geistige Gebiet. Innerlich sind beide Männer, die nicht selten als von schroffen Gegensätzen ausgehend betrachtet worden sind, einander im hohen Maaße verwandt, jeder das höchste Ziel des vaterländischen Geistes auf eigne Weise darstellend. Es wäre eine ganz vergebliche Bemühung, das Nationale aus Platon ausscheiden zu wollen; denn seine Eigenthümlichkeit ist mit jenem so verwebt, daß wir durch den Versuch einer solchen Spaltung nur zerstörend wirken würden, ohne etwas wahres zu erlangen. Eben so vergeblich wäre es, Alles aussondern zu wollen, was die frühern philosophischen Schulen in Platon erzeugt haben; den Culminations-Punkt hellenischer Philosophie darstellend, hat er, ohne Eklektiker zu seyn, das Schönste, was Hellas in dieser Beziehung erzeugt hatte, in sich vereint. Nicht nur die ausschließlich auf das Transcendentale gerichtete Schule der Eleaten und die auf das Ethische und Praktische gerichtete Schule der Pythagoräer wurden in verklärter Gestalt und mit Vermeidung der jenen anhängenden Einseitigkeit in Platons Lehre aufgenommen, sondern auch, worauf es uns hier am meisten ankommt, die Lehren der jonischen Philosophen, deren Streben vorzugsweise auf die Natur und deren Deutung gerichtet war, so daß, was wir von ihnen wissen, von Platon in vergeistigter Gestalt vorgetragen ward. Da nun diese letztere Schule allerdings diejenige ist, auf welche die Aufmerksamkeit am meisten gerichtet seyn muß, wenn man die hellenischen Ansichten über das Naturleben zu erforschen strebt, so muß auch der Blick dessen, der Platons Naturansicht zu erfassen sucht, zuvor auf jene Schule gerichtet seyn. Durch Schleiermachers und Rittres geistreiche Forschungen in diesem Gebiete unterstützt, kann

man nun mit Bestimmtheit annehmen, daß Platons Naturlehre keineswegs als eine bloße Uebertragung dessen gelten darf, was die jonische Schule schon ausgesprochen hatte. Den Lehren eines einzelnen jonischen Philosophen ist er durchaus nicht gefolgt; vielmehr steht er mit jeder einzelnen, besonders mit den beiden am meisten erwähnten Herren dieser Schule, Heraklit und Anaxagoras, in einem unverkennbaren, sehr lebhaften Gegensatze. Auch die höchsten Bestrebungen der Jonier konnten ihm nur als Beiträge zu einem Ganzen dienen, von welchem, als solchem, jene keine Vorstellung hatten. So erscheint uns Platon als der hoch veredelte Schluß und Gipfel dieser Richtung; was im Alterthume wissenschaftlich über die Natur ausgesprochen werden konnte, hat er ausgesprochen; daß aber dieses in der That sehr bedeutend war, und daß es nicht, wie selbst viele Freunde des Platon glauben, bloß im Timäos seinen Sitz hat, sondern über alle Schriften des Platon mehr oder minder verbreitet ist, und derselbe einen Theil der ihnen eignen Lebendigkeit verleiht, wird sich hoffentlich im Verlaufe dieser Untersuchungen darthun lassen. Jedoch werden wir keinesweges im Stande seyn, diesen Zweck vollkommen zu erreichen; denn selbst wenn es, wie wir kaum zu hoffen wagen dürfen, gelungen seyn sollte, keine bedeutende Stelle der Platonischen Werke zu übersehen, die sich unmittelbar auf die Natur bezieht, so werden wir doch nicht vermögen, die Fülle geistreicher Naturanschauung zu erfassen, welche sich auch da überall vorfindet, wo Platon rein ethische und dialektische Gegenstände behandelt und die Natur gar nicht im Sinne zu haben scheint. Wenn manche vielleicht glauben sollten, daß die über die Naturforschung der Hellenen aufgestellte Ansicht an Aristoteles Unrecht verübe, indem in den Schriften desselben eine solche Menge von speciellen Naturkenntnissen enthalten ist, wie in keiner frühern Schrift des Alterthums vorgefunden wird und wie auch Platon selbst zuverlässig nicht besessen hat, so läßt sich hiegegen nichts anders sagen, als daß in Beziehung auf Kenntniß einzelner

Naturgegenstände Aristoteles unendlich reicher gewesen, als Platon, in dessen Schriften sich fast nichts der Art vorfindet, daß aber in Beziehung auf die Ansichten von Natur und Leben überhaupt Platon weit über Aristoteles stehe; ja wir können nicht umhin den letztern trotz seiner Definitionen und systematischen Gliederungen, welche zum Theil von sehr hohem und anerkanntem Werthe sind, als den Anfang einer einseitigen und verderblichen Richtung der Natur-Wissenschaften betrachten. Die große Fülle neuer Gegenstände, welche sich an Aristoteles darbot, die gesammte zum Spalten durchaus hingeneigte Philosophie desselben und, was gewiß mit in Betrachtung gezogen werden muß, der Fall des hellenischen Volks und die daraus entstandene Richtung, mehr das Einzelne und Sinnliche zu erfassen, das Allgemeine und Unsinnliche aber aufzugeben, gaben der Natur-Philosophie des Aristoteles eine Richtung, die der des Platon ganz entgegengesetzt ist, auf die neuere Bearbeitung der Natur-Wissenschaften aber seit dem Aufleben der Wissenschaften, ja selbst schon früher vermittelst der Araber, einen sehr bedeutenden und zum großen Theil höchst ungünstigen Einfluß gehabt hat. Schon die dem Aristoteles eigene Annahme einer leblosen Materie und die durchgängige Trennung von Form und Wesen gaben seinen Lehren den Schein des Todes im Gegensatze der frühern Zeit, die auch das Todte zu beleben verstand. Wer erforschen will, was die Alten von der Natur im Einzelnen gewußt, der frage vor allen bei Aristoteles nach; wer aber wissen will, wie sie die Natur und das Leben überhaupt betrachtet haben, der suche vor allen Platons Schriften auf. Beide Bestrebungen sind zu verschiedenen Zwecken nothwendig; auch ist es bekannt, wie viele Mühe neuerdings auf die naturgeschichtlichen Bücher des Aristoteles verwendet worden ist, obgleich wir überall die Ueberzeugung erlangen, daß die in ihnen enthaltenen Kenntnisse in hohem Grade unvollkommen sind, wenn wir sie mit dem Wissen unserer Zeit vergleichen, und daß uns daher fast nirgends eine Erweiterung unseres Wissens von der Natur, sondern nur ein ge-

schichtlicher und sprachlicher Gewinn daraus hervorgehen kann. Während nun Aristoteles Leistungen in Beziehung auf Naturforschung allgemein anerkannt, zum Theil überschätzt wurden, ist hingegen das, was Platon in dieser Beziehung geleistet hat, lange Zeit als ganz phantastisch betrachtet worden, und als endlich Schelling und seine Anhänger dasselbe zu loben begannen, so wurde damit noch nicht eben viel geleistet; denn Schelling selbst hat offenbar die Grund-Idee des Timäos mißverstanden, indem er Platons Ansicht von der Materie durchaus verkannte. Unter den Anhängern der von ihm ausgegangenen Schule befanden sich viele Lobredner Platons, die dessen Schriften nur in Uebersetzungen gelesen hatten, aus welchen der tiefe Sinn jenes Weisen nimmer erkannt zu werden vermag; nur Windischmanns in der Vorrede angeführte Arbeit verdient hier erwähnt zu werden; allein er hat außer der Uebersetzung des Timäos und einigen zu ihr gehörigen, theils erklärenden, theils bloß paraphrasirenden und sich in Bewunderung erschöpfenden Anmerkungen keinesweges etwas Bedeutendes in dieser Beziehung geleistet; ja er scheint es nicht geahndet zu haben, daß noch in andern Schriften Platons etwas hierher gehöriges vorkomme. Vielleicht dürfte ihm auch jetzt, wo er alles Heil für die Medicin im Schooße der römisch-katholischen Kirche erblickt (siehe dessen Schrift: über das, was der Heilkunde Noth thut) Platons Naturlehre aus einem ganz andern Gesichtspunkte erscheinen, als ehemals. Jedenfalls ist eine Begeisterung für Platon, wie sie sich in W — s erstgenannter Schrift kund giebt, keinesweges geeignet, sich den Besonnenen und Kundigen mitzutheilen. Schleiermacher, dessen Verdienste um die Freunde der Platonischen Schriften zu rühmen, anmaßend scheinen würde, hätte gewiß, so weit dies in seinem Zwecke liegen konnte, bei der Bearbeitung des Timäos, eine Darlegung von Platons Naturansicht gegeben; allein leider ist er noch vor dem Staate stehen geblieben, und es dürfte unter den gegenwärtigen Umständen kaum zu hoffen seyn, daß der treffliche Mann, von

dringender Berufsarbeit festgehalten, das vollenden dürfte, was vielleicht als der Eingang und die Grundlage seiner wissenschaftlichen Bestrebungen betrachtet werden muß. Eben so wenig hat Ast in seinem Werke über Platons Leben und Schriften, wo eine bestimmte Ansicht hierüber erwartet werden konnte, eine solche aufgestellt, welches freilich mit dem wunderlichen, von jenem Gelehrten ausgesprochenen Gedanken zusammenhängen mag, daß sich in Platons Schriften kein System auffinden lasse. Da aber System nichts anders heißt, als strenger wissenschaftlicher Zusammenhang jedes Einzelnen vermöge eines höchsten leitenden Prinzips, und ohne System bei großer Mannigfaltigkeit der Gegenstände nur Verwirrung Statt finden kann, so sind wir fast genöthigt, diese dem klarsten Denker zuzuschreiben, wenn wir jenes nicht anerkennen wollen. Man kann allerdings sagen, daß Platon kein System geschrieben hat, in dem engern Sinne des Wortes, das heißt kein Werk, wo alle einzelnen zusammengehörigen Glieder unmittelbar an einander gereihet und die Hauptsätze abgesondert als solche aufgestellt worden wären. Eine solche Darstellung widersprach der Eigenthümlichkeit Platons und der schönsten Blüthe der alten Zeit, wo die Schrift nur eine Nachbildung des lebendigen Wortes war, welches in Unterhaltung und Belehrung niemals ein völlig abgeschlossenes ist, so wenig als das Leben selbst sich als ein solches darstellt. Erst bei Aristoteles tritt das System in der eben angegebenen engern Bedeutung hervor. Verstehen wir aber unter System innigen Zusammenhang, Begründung jedes Einzelnen durch das andere und durch das Ganze, so ist ein solches in Platon offenbar vorhanden; denn keine Lehre steht für sich da, sondern reiht sich an die andere an; überall dasselbe Gewebe, dieselbe Richtung, dieselbe Grundanschauung, von der alle anderen ausgehen. So muß denn auch Alles, was über die Natur von Platon ausgesagt wird, einen innern Zusammenhang haben; ein solcher ist auch vorhanden, und läßt sich mit Bestimmtheit nachweisen. Nur in Einer Beziehung scheint

uns hier widersprochen werden zu können, indem, im Gegensatze der in den später zu erwähnenden Stellen vorkommenden tiefen und ernsten Lehren über die Natur, an mehrern Orten alle Naturforschung ironisch behandelt, und als zu gar keiner wissenschaftlichen Betrachtungsweise geeignet, angesehen wird. So wird dieselbe in Beziehung auf Anaxagoras lächerlich gemacht, dessen Ansichten über die Natur bekanntlich zu den bedeutendsten des hellenischen Alterthums gehören. Man vergleiche hierüber nur die Stelle im Phädros, Steph. 270.

Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν, προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν εἰσιέναι· ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο· προσπεσὼν γάρ, οἶμαι, τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἵλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

„Alle Künste bedürfen des Geschwätzes und der luftigen Reden über die Natur; denn das Hochsinnige und überall kräftig Wirkende scheint eben hieraus zu entstehen, weswegen es denn auch Perikles zu seinen Naturgaben hinzuerwarb. Auf einen mit solchen Gaben geschmückten Mann, wie ich glaube, stoßend, nämlich auf Anaxagoras, wurde er jenes Geredes über luftige hochschwebende Dinge voll, und gelangte auch zur Betrachtung der Natur, des Verstandes und Unverstandes, über welche Dinge Anaxagoras viele Worte machte. Von diesen nun hat er das, was dazu geeignet schien, in die Redekunst übertragen." Es wird hier also die Naturbetrachtung als ein unwissenschaftliches, nur auf den Schein berechnetes Treiben angesehen, und die innere Nichtigkeit derselben noch besonders dadurch dargelegt, daß sie mit der politischen Redekunst jener Zeit in Verbindung gebracht wird, welche von Platon überall als eine aller

Wahrheit entbehrende, blos auf den Schein gerichtete Geschicklichkeit angesehen wird. Auch kann hieher schon die frühere Stelle desselben Gesprächs Steph. 229. gezogen werden, wo Sokrates jede Beschäftigung verwirft, die nicht unmittelbar zur Erfüllung des Denkspruchs des delphischen Orakels, kenne dich selbst, führt. Ja er entschuldigt seine Unkenntniß der Umgegend Athens, indem er sagt: Felder und Bäume wollen mich nichts lehren.

Betrachtet man diese Stellen, an welche noch manche andere, die wir zum Theil später erwägen werden, sich anreihen ließen, einseitig und ohne Berücksichtigung der gesammten Lehren Platons, so könnte man leicht verleitet werden, anzunehmen, daß Platon alle Naturbetrachtung für etwas leeres gehalten habe. Allein man bedenke hier zuförderst, daß die Eigenthümlichkeit des Platonischen Dialogs und die Nothwendigkeit, Alles von allen Gesichtspunkten zu betrachten, zuweilen Veranlassung zur Hervorhebung der lächerlichen Seite eines Gegenstandes gab, der an sich keinesweges von Platon verworfen wurde. Beispiele hierzu finden sich fast in jedem Dialoge, indem eine bestimmte Ansicht von einem Individuum ausgesprochen, ohne hinlänglich begründet zu werden, verworfen wird, während sie von einem andern und richtigern Gesichtspunkte aufgefaßt, nicht nur anerkannt, sondern selbst auf das lebhafteste vertheidigt wird. Ferner kömmt es bekanntlich bei allen in Platons Werken vorkommenden Behauptungen sehr darauf an, wem sie in den Mund gelegt werden. Ein so ausgezeichneter Meister in der Darstellung konnte einer zu seiner Zeit und in seinem Kreise allgemein bekannten Person unmöglich solche Aeusserungen in den Mund legen, die der Eigenthümlichkeit dieser Person ganz widersprochen hätten. Zwar erzählt man, daß Sokrates in Beziehung auf die noch während seines Lebens erschienenen Werke Platons gesagt habe, daß dieser ihn Dinge sprechen lasse, die er nie gesprochen habe, und die ihm überhaupt fremd seyen. Allein erstens ist die Wahrheit dieses Geschichtchens sehr zweifelhaft, sodann aber

wäre auch dieser Ausspruch in sofern möglich, als Sprache und Form von Platons Werken dem Sokrates gewiß fremd gewesen sind. Wie sehr aber Platon gestrebt hat, die Eigenthümlichkeit des Sokrates festzuhalten, ist nicht nur aus vielen einzelnen Zügen, deren Aufzählung nicht hieher gehört, sichtbar, sondern auch daraus, daß er ihm nie Ansichten über die Natur in den Mund legt, und im Timäos ihn ganz in den Hintergrund treten läßt. Sokrates war, so viel wir wissen, von ganz praktischer ethischer Richtung, und Alles, was nicht unmittelbar in das Selbsterkennen und in die Praxis des Lebens eingriff, lag ihm fern. So dürfen wir denn bei ihm nicht nur keine physiologische Ansicht aufsuchen, sondern eher eine Opposition gegen dieselbe, wie er denn eine solche gegen die jonische Schule gehabt haben soll. Die angeführten Worte passen daher ganz für Sokrates, dem sie in den Mund gelegt werden, und können keinesweges dem Platon selbst als seine eigne Meinung zugeschrieben werden. Ferner wird in der zuerst angeführten Stelle nicht sowohl die Naturforschung an sich lächerlich gemacht, sondern die Art, wie sie von Anaxagoras betrieben wurde, der, wie Platon an einem andern Orte zeigt, von seinem höchsten Prinzipe schlechthin keine Anwendung auf die Betrachtung des Einzelnen zu machen vermochte, und daher, wie Ritter mit Recht bemerkt, in vielen Beziehungen seinen Vorgängern nachstand, obgleich er ein scheinbar höheres Prinzip, wie sie, angenommen hatte. Hierzu kömmt aber noch der sophistische Mißbrauch, der von den physiologischen Lehren gemacht wurde. Gewisse Erklärungen über fernliegende Naturgegenstände, deren Mangelhaftigkeit Männer, die sich nicht mit dem Schein begnügten, leicht einsahen, hatten sich ziemlich allgemein verbreitet, und mochten hie und da als Redeschmuck und zur Zier sonst inhaltloser Reden dienen. Ein solches Treiben verdiente ironisch behandelt zu werden, ohne daß deswegen der Urheber des Spottes als ein Feind der Naturbetrachtung angesehen werden durfte. Auch das mochte Platon mißfallen, daß bei der Naturbetrach-

tung so viel über das Fernliegende, über die damals noch unkörperlich scheinende Luft und das Unsichtbare gesprochen wurde, während man das Naheliegende und Sichtbare nicht hinlänglich in Betrachtung zog; der auf die μετεωρολογία geleitete Spott scheint wenigstens dahin zu deuten. Wenn wir bei dem jetzt sehr verengerten Begriffe der Meteorologie, welche nur die in dem Umfange unserer Erde sinnlich wahrnehmbaren atmosphärischen Erscheinungen, nicht aber das Gebiet der (neuerdings freilich von Kästner, jedoch mit Unrecht, wieder hieher gezogenen) Astronomie, wie bei den Alten, umfaßt, nach langen und mühsamen Forschungen noch nicht so weit gelangt sind, daß wir die gewöhnlichsten Lufterscheinungen zu deuten vermöchten, wenn daher noch jetzt der, welcher unsere mangelhafte Kenntniß von der Natur ironisch betrachten wollte, auf dem Gebiete der Meteorologie reichen Stoff finden dürfte, wie sollte nicht bei noch viel mangelhafterer Kenntniß ein Spott über diese Gegenstände selbst dem Freunde der Natur möglich gewesen seyn?

Mit Unrecht hat man behauptet, daß der oberwähnte Umstand, daß in dem Gespräche, welches die Natur vorzugsweise zum Gegenstande hat, Timäos der redende ist, darauf hinweise, daß Platon Alles, was er über die Natur zu sagen hatte, als ihm fremdartig, und nicht aus eigner Forschung herrührend andeuten wollte. Allein zuerst möge hiegegen erwähnt werden, daß Platon nirgends als ein bloßer Referent fremder Meinungen, sondern immer selbstständig erscheint, selbst wo er schon früher aufgestellte Behauptungen wiederholt; immer geschieht es mit Platonischem Gepräge und unverkennbarer Individualität, so wie denn die wesentlichsten im Timäos vorkommenden Ansichten zerstreut auch in andern Dialogen, in welchen dem Platon unzweifelhaft eigne Lehren enthalten sind, vorkommen. Daß Sokrates in jenem Dialoge nicht sprechen durfte, ist schon bemerkt worden; da nun Platon nicht selbst als redend auftreten wollte, wie er es denn selbst bei solchen Gegenständen nicht that, die ihm nach allgemeinem Zugeständniß am Her-

zen lagen, bei denen nämlich, die als die Grundlagen seiner gesammten Lehre angesehen werden müssen, so mußte er seine Ansicht immer Männern in den Mund legen, die durch ihren Ruf und ihre Stellung dazu geeignet waren. Wenn er daher bei den dialektischen und ethischen Gegenständen Sokrates zum Darsteller seiner positiven Ansichten erwählte, und durch andere Personen, wozu ihm theils bekannte Philosophen, wie Parmenides, theils Sophisten, wie Protagoras, theils junge wißbegierige Leute, wie Phädros, dienen mußten, die negativen Seiten seiner Lehre entwickeln läßt, so mußte er da, wo vorzüglich von der Natur die Rede seyn sollte, zu einem andern Wortführer seine Zuflucht nehmen. Daß er hierzu einen Pythagoräer wählte und nicht einen Philosophen der jonischen Schule, mag wohl darin seinen Grund haben, daß Platon in einem lebhaftern Gegensatze zu dieser stand, als zu den Pythagoräern, und daß überhaupt seine Naturlehre einen ethischen, folglich den Pythagoräern verwandten Charakter tragen sollte.

Wir kommen bei Gelegenheit dieser Erörterung auf den Punkt, wo wir Platons Stellung zur Naturbetrachtung auf eine positive Weise zu erfassen suchen. Daß die Natur die eine wesentliche Seite alles Wissens und Forschens ausmache, war ihm gewiß; er war überzeugt, daß, so wie man nicht ohne Geometrie zur Philosophie, so auch nicht ohne richtige Auffassung der Natur zur allgemeinen Begründung der Erkenntniß gelangen könne. Allein seine eigne Richtung war bestimmt, das Allgemeine mehr, als das Besondere, das Ethische mehr, als das Physische zu erfassen. Hierzu kömmt noch, daß der Mangel an einzelnem Wissen auf dem Naturgebiete ihm in der Naturforschung hinderlich erscheinen mußte, während ihm auf dem ethischen Gebiete aus der hellenischen Geschichte und dem damaligen Staatsleben vieles Positive gegeben war. Die physische Seite wurde daher von Platon, der hier gewiß mehr, wie irgendwo, sein Wissen als lückenhaft anerkannte, nur so weit in Betrachtung gezogen, als es zur Begründung der Philosophie überhaupt und

selbst der Ethik ihm nöthig scheinen mochte, in ihr selbst aber blieb wiederum die ethische Beziehung überall vorherrschend.

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheinen uns Platons Naturansichten in ihrem wahren Lichte. Wir geben gern zu, daß vieles Mangelhafte in ihnen obwalte, und hüten uns für jede Vergötterung und Nachbeterei derselben, welche überhaupt für Niemand ungeziemender ist, als für den, der ein Freund des Platon seyn will; denn als ein solcher darf man schlechthin keine Lehre auf bloße Autorität annehmen. Anderseits aber wird man anerkennen müssen, daß in vielen Beziehungen noch nichts Höheres und Schöneres über die Natur gesagt worden ist, als Platon gesagt hat, und daß die Anerkennung dieser Aussprüche für jeden von der höchsten Wichtigkeit ist, dem die Erkenntniß noch in etwas anderem besteht, als in der rein sinnlichen Auffassung des Einzelnen, für welche uns Platon freilich kein Musterbild gewähren kann. Diejenigen, von denen Platon im Theätet Steph. 155. sagt, *οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ ταῖν χεροῖν λαβέσθαι*, „sie glauben, daß nichts anderes sey, als was sie mit den Händen festhalten können," werden freilich auch an den schönsten Lehren Platons keine Freude finden.

Aber nicht bloß über die Natur überhaupt, sondern selbst über das Wesen der Krankheiten und der Heilkunst finden wir in Platon herrliche Aufschlüsse; es möchte nicht leicht einen Philosophen und überhaupt einen Mann, der die Heilkunde nicht zum Gegenstande seines eigentlichen Berufs gemacht hat, geben, der so tiefe und herrliche Ansichten über dieselben aufgestellt hat, als Platon. Zwar scheinen hiegegen die späterhin anzuführenden Stellen zu sprechen, in welchen Platon die Heilkunde, wie die Heilkünstler, sehr niedrig stellt; allein wir hoffen in der Folge die richtige Deutung dieser Stellen gewähren zu können. Daß Platon auch in dieser Beziehung so hoch stehen konnte, ist darin begründet, daß seine Ansicht überall eine organische und eben dadurch der Begriff des Lebendigen durchaus vorherrschend

war und die Annahme eines in der Natur bestehenden Todes nicht gestattete, daß die Krankheit ihm nicht als etwas nur in der physischen Welt vorhandenes erschien, indem er die Abweichung vom Wahren und Guten ebenfalls als Krankheit betrachtete, daß ferner Hippokrates, dessen Lebenszeit an die des Platon anstößt, der sogar in einigen Gesprächen als noch lebend angeführt wird, noch in lebendigem Andenken war, und seine Lehren, die übrigens großentheils nicht ihm allein, sondern einer großen Vorwelt angehörten, keinesweges nur von solchen, die der Ausübung der Heilkunst sich widmeten, aufgefaßt wurden, und daß endlich Platon mit seinem überschauenden Geiste wohl anerkennen mußte, daß Krankheit keinesweges etwas Zufälliges und Gesetzloses, sondern etwas Nothwendiges und Gesetzliches sey, und daß es unmöglich sey, über Natur und Leben richtig zu urtheilen, ohne die krankhafte Richtung derselben zu verfolgen. So wenig eine Erforschung des Guten möglich ist ohne Betrachtung des Bösen, so wenig giebt es eine genügende Betrachtung des gesunden Lebens ohne Berücksichtigung des kranken; erst beide Richtungen zusammen machen das ganze wahre und allseitige Leben aus.

So erscheint uns denn Platon in vielen Beziehungen auch als Musterbild des allgemeinen Theiles der Medizin; er hat Wahrheiten ausgesprochen, die als Sinnbild und leitender Stern jedes ärztlichen Handelns und jeder ärztlichen Forschung dienen können.

Wenn wir uns nun bemühen wollen, aus allen Werken des Platon dasjenige möglichst geordnet zusammenzustellen, was er über Naturwissenschaft und Heilkunde ausgesprochen hat, so können uns manche Einwürfe gemacht werden, deren Beantwortung wir versuchen müssen. Zuerst sagt man, daß das Hauptwerk, welches wir in dieser Beziehung zu betrachten haben, Timäos, noch so wenig kritisch bearbeitet sey, und so vieles Dunkle enthalte, daß die Benutzung desselben sehr erschwert werde. Wir können diesen Einwurf vollkommen gelten lassen, ohne deswegen von

unserem Vorhaben abgeschreckt zu werden. Allerdings ist der Text jenes Werkes mehr verunstaltet, als der der meisten anderen Schriften Platons; indessen ist diese Verunstaltung nicht von der Art und so tief eingreifend, daß sie das Verständniß im Wesentlichen hemmen könnte. Was aber die berührte Dunkelheit in Beziehung auf das Sachliche betrifft, so können auch wir dieselbe nicht vollkommen erhellen; allein es ist diese Dunkelheit nur an wenigen Stellen wahrhaft anzutreffen, und diese können uns nicht hindern, aus dem Ganzen Genuß und Belehrung zu gewinnen. Ein anderer Einwurf wird durch die unter Platons Namen verbreiteten unächten Schriften begründet, welche in die Gefahr bringen sollen, Unplatonisches mit Platonischem zu vermengen. Allein in den Schriften, die mit Recht angefochten werden, findet sich kaum etwas Bedeutendes für unseren Zweck; wenige einzelne Stellen, die wir aus ihnen anführen werden, lassen sich größtentheils aus der Vergleichung mit ähnlichen Stellen in den ächten Werken als Platonisch anerkennen, so wie es denn keinem Zweifel unterworfen ist, daß in allen unächten Platonischen Werken wahrhaft Platonische Sätze, die theils aus den vorhandenen Schriften, theils aus der bloßen mündlichen Unterhaltung geschöpft seyn mögen, vorkommen; denn nur eben dadurch konnten die Verfasser hoffen den trüglichen Schein, den sie hervorbringen wollten, wirklich zu verbreiten. In Hinsicht auf Charmides, der eine wichtige und in gleicher Art nicht wieder vorkommende Stelle für unseren Zweck enthält, wäre es freilich betrübend, wenn dessen von Ast behauptete Unächtheit anerkannt werden sollte; für jetzt aber können wir nicht umhin zu behaupten, daß jener Dialog uns in allen Beziehungen so Platonisch erscheint, daß wir, wäre er Platon nicht zugeschrieben, zu behaupten wagen würden, er könne nur von einem Verfasser herrühren, der, wo nicht Platon selbst, doch ein zum Verwechseln ähnlicher Doppelgänger gewesen seyn müsse. In Hinsicht auf die von Ast behauptete Unächtheit der Gesetze, wofür sich allerdings mehr Gründe an=

geben lassen, als für die eben angeführte Behauptung, sind die Kritiker, so viel ich weiß, bis jetzt ebenfalls nicht beigetreten, weswegen wir die in ihnen vorkommenden passenden Stellen, deren Anzahl verhältnißmäßig zur Größe des Werks sehr gering ist, ohne Scheu benutzen werden. Am größten sind wohl die Schwierigkeiten, welche aus den Sätzen entstehen, über welche man zweifelhaft seyn kann, ob Platon sie als eigne Meinung, oder nur als eine fremde und von ihm nicht völlig anerkannte Ansicht hingestellt habe; hier kann nur der Zusammenhang des einzelnen Satzes mit der Gesammtheit des Dialogs, und dann die Zusammenstellung mit Platons Ansicht überhaupt zur Wahrheit führen, obgleich es wohl nicht immer gelingen möchte, alle Zweifel zu heben. Hieran knüpft sich die Frage, wie die mythischen Darstellungen Platons für unsern Zweck benutzt werden dürfen; denn einerseits ist nicht zu bezweifeln, daß Platon in denselben meist bedeutende Ansichten darlegte, deren direct philosophische Darstellung ihm unpassend schien. Andererseits aber ist leicht einzusehen, daß hier die Möglichkeit einer Verwechselung des Wesentlichen und Unwesentlichen sehr groß ist, und daß man sich sogar in die Gefahr begiebt, Deutungen unterzuschieben, welche dem Verfasser ganz fremdartig sind. Wir haben daher die rein mythischen Darstellungen zu unserem Zwecke nur wenig benutzen zu dürfen geglaubt. Es wird sich aus der fernern Darstellung ergeben, in wiefern es gelungen sey, hier den rechten Weg einzuschlagen.

Da es unmöglich seyn dürfte, aus den vorhandenen Schriften Platons in Beziehung auf unseren Zweck ein völlig zusammenhängendes Ganzes darzustellen, und jeder Versuch dieser Art leicht zu willkührlichen Annahmen zu verleiten schien, so wird eben dadurch keine durchaus strenge Ordnung in Beziehung auf die einzelnen Gegenstände aufgestellt werden können. Wir widersprechen hierdurch keinesweges unserer obigen Behauptung, daß in der Gesammtheit der Werke Platons ein systematischer Zusammenhang vorhanden sey;

wir werden vielmehr den rothen Faden nirgends vermissen, und jede Aussage im Ganzen begründet finden; allein viele Glieder der Naturwissenschaft sind von Platon kaum oder nur sehr oberflächlich angedeutet worden; es ist daher nicht möglich, Platons Lehre über dieselbe als ein integrirendes Ganzes darzustellen. Indessen das Verwandte zusammenreihend, werden wir versuchen, folgende, freilich nur unserer Zeit und weder dem hellenischen Alterthum überhaupt, noch Platon selbst eigne, Abtheilungen aufzustellen, durch welche jedoch keine Spaltung dessen bewirkt werden soll, was nach Platon wesentlich zusammengehört. Wir glaubten, diese Abtheilungen wählen zu müssen, um unserem Sinne darzustellen, was nach einer mehr antiken Weise die Gegenstände zu sondern, in unserer Zeit minder einleuchtend geworden wäre.

1. Allgemeine Naturlehre,
2. Besondere Naturlehre,
3. Biologie,
4. Allgemein Pathologisches,
5. Allgemein Therapeutisches,
6. Speziell Therapeutisches.

Wir gehen zur Darstellung dieser Abtheilungen über, ohne vorher eine Uebersicht der gesammten Platonischen Philosophie zu geben, welche vielleicht von manchen hier erwartet werden dürfte. Allein wir hätten dies entweder mit Hülfe von Stellenbelegen thun müssen, und dann einen für das Maaß dieser Schrift ungeziemenden Umfang erfordert, oder wir hätten die Belege hinweggelassen und dadurch leicht in den Schein willkührlicher Annahmen verfallen können. Der Verfasser hofft, daß trotz diesem Mangel die folgende Darstellung nicht unbegründet erscheinen wird; er ist übrigens im Allgemeinen von der von Schleiermacher in der Einleitung zu der Uebersetzung von Platons Werken aufgestellten Ansicht völlig überzeugt und verweist daher auf dieselbe. Er hat übrigens um so mehr gescheut, eine Darstellung der gesammten Platonischen Philosophie zu geben, als alle Ver-

suche, welche bis jetzt in dieser Art gemacht worden sind, mißglückt sind, und diese Aufgabe überhaupt zu den allerschwierigsten gehört, deren er sich daher nicht gewachsen fühlt; um so mehr hat er sich also veranlaßt gesehen, auf dem Gebiete zu verharren, welches ihm der Kreis seiner Studien und der eigne Beruf angewiesen haben. Möge ein Besserer Vollendetes versuchen!

Allgemeine Naturlehre.

Als ersten Grundsatz müssen wir hier den aufstellen, daß es nach Platon keine ursprüngliche und für sich bestehende Materie giebt, daß vielmehr die Quelle und das Vorbild alles Stoffs in Gott gesetzt wird. Jedes Materielle besteht nur in dem Maaße, als ihm ein geistiges Prinzip einwohnt. Eine Materie ohne unsichtbaren, über das Sinnliche erhabenen Träger ist nach Platon undenkbar; vielmehr ist ein solcher in den niedrigsten Entwickelungsstufen ihres Daseyns schon vorhanden; ihre Veredlung ist mit dem Hervortreten und der Offenbarung desselben, ihr Sinken mit dem Zurücktreten und der Verhüllung desselben nothwendig verbunden. Es giebt hiernach also keinen vollkommnen und wahren Gegensatz von Materiellem und Unmateriellem, obgleich derselbe keinesweges als erst zu einer bestimmten Zeit entstanden gedacht werden darf; vielmehr ist er durch die ewige Offenbarung Gottes in der Natur gesetzt, und entwickelt sich allmählig immer mehr mit dem Fortschritte der Ausbildung der Wesen. Eine unabhängige und rohe prima materia, die, ursprünglich vorhanden, den einzelnen Dingen zum Grunde ihres Daseyns dienen sollte, dergleichen von vielen Mythologien und Philosophemen angenommen worden, ist durchaus unplatonisch, so wie denn überhaupt ein Daseyn, in welches erst das Leben hineingetragen werden soll, nachdem jenes bereits ein gegebenes ist, nach Platon undenkbar ist. Zwar könnte es nach einigen Stellen Platons scheinen, als ob er der Materie allerdings einen ursprünglich selbstständigen, von einem geistigen Prinzipe unabhängigen, chaotischen und wahr-

haft seelenlosen Zustand zugeschrieben habe. Selbst Philosophen haben ernstlich behauptet, daß Platon diese im höchsten Grade unphilosophische Ansicht wirklich gehabt habe, wozu sie besonders durch die Darstellung im Timäos veranlaßt wurden, wo Gott als Schöpfer oder künstlerischer Verfertiger (*δημιουργός*) der Welt erscheint, und zwar so, daß er bei dieser Schöpfung schon eine Materie vorgefunden, und die bis dahin, wie es scheint, von ihm durchaus unabhängige Masse derselben nach Willkühr umgestaltet und zur gegenwärtigen Welt gebildet habe. Hierher gehört besonders die Stelle im Timäos Steph. 30, wo der Beginn der Weltbildung auf folgende Weise geschildert wird: *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.* „Indem die Gottheit wollte, daß Alles gut, nichts aber, so weit seine Natur es gestattet, schlecht sey, so erfaßte sie alles Sichtbare, welches sich nicht ruhig verhielt, sondern in mangelhafter und ungeordneter Bewegung begriffen war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, diesen Zustand für durchaus besser haltend, als jenen." Hier erscheint allerdings ein wahres Chaos, welches für sich ohne Gott bestand, und erst nachher durch den Einfluß desselben zur Welt wurde. Allein es ist klar, daß Platon hier nur eine bereits im Volke vorhandene mythische Vorstellung benutzte, die keineswegs wörtlich als seine Ansicht genommen werden darf. Mit Recht sagt Böckh in seiner schönen Abhandlung über die Weltseele im Timäos, (Studien von Kreuzer und Daub 3ter Band) daß, wenn man jene Vorstellung als Platons ernstlich gemeinte Ansicht festhalten wolle, man auch eben so gut die späterhin vorkommende Zusammenberufung der Götter und die Beauftragung derselben mit Erschaffung der einzelnen Geschöpfe für ernsthaft halten müßte, was doch keinem einfallen kann, der von Platons hohem Geiste eine nur

irgendwie würdige Vorstellung hat, und der zugleich die vielen Stellen berücksichtigt, wo über das Daseyn der so sehr menschenähnlichen Götter und über die Wahrheit der zum großen Theile Platons ethischem Sinne durchaus widersprechenden Göttergeschichten auf eine wenig verhüllte ironische Weise gesprochen wird. Offenbar enthält die eben angeführte Stelle nur eine Ansicht, die theils der herrschenden Vorstellungsweise zu Hülfe kommen, theils etwas bildlich darlegen sollte, was mit Worten eigentlich unerfaßlich ist. Platon pflegt diesen Weg überall einzuschlagen, wo der Gedanke sich dem Gebiete ewiger Geheimnisse naht, wo die Worte zu mangeln beginnen, weil das Gebiet ein mystisches und unaussprechliches ist. Jede Zeugung ist ein Mysterium; der Ursprung aller Zeugungen, d. i. der Welt, ist das höchste Mysterium, mit menschlichen Worten unerreichbar und darum von dem Weisen in eine Mythe verhüllt, die, wenn auch seinem Sinne nicht ganz entsprechend, dennoch wenigstens in sofern die wahre Meinung bezeichnete, als in derselben das Gute und Harmonische als die Prinzipe der Weltbildung erschienen. Daß die eben aufgestellte Meinung der Wahrheit entspreche, erhellt besonders aus dem Vorhergehenden. Zuerst betrachte man die Worte im Timäos Steph. 28. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* „Den Künstler und Vater dieses Alls (der gesammten Welt) aufzufinden, ist schwierig; hat man ihn aber aufgefunden, so ist es doch unmöglich, ihn vor allen Menschen zu nennen." Hier liegt zuerst die Anerkennung der Schwierigkeit der Aufgabe, den ersten Grund der Weltbildung darzulegen, dann das Geständniß, daß er ihn gefunden zu haben glaube, da er ohnedies bestimmt den zweiten Theil des Satzes nicht hinzugefügt, sondern sich mit dem ersten vollkommen beruhigt hätte. Endlich sehen wir auch die Scheu, sich hierüber deutlich auszusprechen; er sagt gradezu: es sey unmöglich, den Vater des Alls vor allen Menschen zu nennen, wobei man fast unwillkührlich an den noch jetzt unter den Israeliten herrschen-

den Glauben erinnert wird, daß der Name Jehovah wegen der unnennbaren Fülle seines Inhalts und seiner Bedeutung nicht ausgesprochen, sondern nur durch eine mehr untergeordnete Bezeichnung, z. B. der Herr, angedeutet werden dürfe. Wir können uns einen dreifachen Grund denken, durch welchen Platon bewogen wurde, sich nicht anders, als mit jenen dunkeln Worten auszudrücken. Als den ersten betrachten wir den oben berührten Mangel der Sprache, wo es darauf ankömmt, das höchste Mysterium des Daseyns mit Worten darzulegen; als den zweiten möchten wir den mit einer solchen Darstellung nothwendig verbundenen hohen Grad der Dunkelheit betrachten, der vielen das Verständniß der Sache unmöglich machen und leicht Mißverständnisse herbeiführen könnte; als den dritten Grund möchten wir die herrschende polytheistische Religion ansehen, welche nothwendig bei einer solchen positiven Darstellung so tief verletzt worden wäre, daß Platon dadurch in ernstliche Unannehmlichkeiten hätte verwickelt werden können, die er um so mehr gescheut haben mag, als Sokrates bei seiner gewiß minder positiven Ansicht schon mit dem Leben büßen mußte, so wie sich denn nicht leugnen läßt, daß Sokrates und Platon die alte Religion wahrhaft untergraben und eine neue, unendlich heiligere und höhere, in ihrem Sinne getragen und durch ihre Lehre vorbereitet haben. Hiermit hängen denn nun noch die letzten einleitenden Worte zusammen Steph. 29. *ἐὰν οὖν πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς αὑτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς, ἀλλ᾽ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾷν χρὴ, μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.* „Wenn wir nun bei den vielfachen Reden vieler Menschen über die Götter und über die Erzeugung des Alls nicht überall im Stande sind, Lehren aufzustellen, die unter sich übereinstimmend

und durchaus fest begründet sind, so darfst du dich nicht wundern; vielmehr mußt du schon zufrieden seyn, wenn wir nichts desto weniger Lehren aufstellen, die keine geringe Wahrscheinlichkeit haben; du mußt eingedenk seyn, daß ich, der sprechende, und ihr, die Richter, menschliche Natur haben, so daß wir über diese Gegenstände eine wahrscheinliche Sage (Mythe) annehmend, nicht weiter hinaus forschen dürfen." Nachdem in diesem Satze zuerst auf die Widersprüche aufmerksam gemacht worden, die sich sowohl in den gangbaren hellenischen Theogonien und Kosmogonien, als auch in den mannichfaltigen Meinungen der Philosophen und Dichter über diese Gegenstände, vorfanden, sagt Platon, daß es in Beziehung auf die menschliche Natur nicht anders möglich sey, als mythisch über dergleichen zu sprechen, und giebt daher die folgende, von uns bereits angeführte und als Hauptgrund des Mißverständnisses betrachtete Darstellung, wo eben von dem Chaos die Rede ist, für eine Mythe aus. In dieser können wir nur das als Platonisch anerkennen, was andern rein philosophischen Darstellungen desselben Verfassers nicht widerspricht. Wie wenig aber die Materie dem Platon als etwas Selbstständiges, als etwas von der Gottheit Daseyendes, erschienen sey, wie wenig ihm daher auch die Vorstellung von einem nicht von der Gottheit ausgegangenen Chaos entspreche, werden folgende Untersuchungen noch mehr erweisen, die sich theils auf Stellen aus Timäos, theils auf solche, die in andern Dialogen enthalten sind, gründen.

Um nämlich überhaupt die Untersuchung über das Wesen der Welt einzuleiten, unterscheidet Platon im Timäos Steph. 27. *τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*, „das, was ewig ist und nie erzeugt worden," und *τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε*, „das immer nur Werdende und nie Seyende." Jenes ist nur *νοήσει μετὰ λόγου* „durch Nachdenken mit der Vernunft," dieses nur *δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου* „durch Meinung mittelst einer nicht von der

Vernunft ausgehenden Wahrnehmung" zu erfassen.*) *Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γι–*

*) Diese Stelle gehört zu denen, aus welchen manche Freunde von Platons Werken sich zu dem Schlusse berechtigt glaubten, daß er eine wahre Erkenntniß in Beziehung auf die Natur für unmöglich gehalten habe, indem das Werdende, ohne dessen Auffassung Naturkenntniß unmöglich ist, hier nur als Gegenstand des Meinens und durch die Vernunft nicht begründeten sinnlichen Wahrnehmens betrachtet wird. Allein es ist zu erwägen, daß Platon hier den Unterschied von Seyn und Werden überhaupt darstellen wollte; fassen wir denselben im strengsten Gegensatze auf, so müssen wir allerdings sagen, daß nur das Seyn ein Gegenstand wahrer Erkenntniß seyn, und daß das Werden nur in sofern erkannt werden kann, als es in ein Seyn überzugehen strebt. Das Werdende als solches kann in uns nur ein Bild des Werdens, d. i. ein beständiges Schwanken und unaufhörliche Ungewißheit, keinesweges aber die unerschütterliche Gewißheit, welche dem Bewußtseyn des Seyns eigen ist, erzeugen. Alle sinnliche Auffassung ist schwankend, so lange das in ihr waltende Gesetz, welches als der eigentliche Grund der Erscheinung, als das Seyn jenes Werdens betrachtet werden muß, noch nicht völlig hervorgetreten ist. Als der Naturkenntniß wesentlichst ergeben, können wir doch nicht umhin, jene Lehre Platons ebenfalls anzuerkennen und in ihr keinesweges einen Widerstreit gegen das Bestehen einer wahren Erkenntniß der Natur zu finden. Man bedenke ferner, daß Platon, wie wir später sehen werden, Allem nur in sofern eine Existenz zuschreibt, als es durch die Vernunft begründet ist; da nun das Sinnliche doch eine gewisse Existenz hat, und ihm eine solche von Platon eingeräumt wird, indem er keinesweges der Heraklitischen Lehre vom Aufgehen alles Seyns in ein bloßes Werden ergeben ist, so muß also dem Sinnlichen ein Vernünftiges zum Grunde liegen. Alles Vernünftige aber muß durch die Vernunft erfaßbar seyn. Es ist also durch folgerechten Schluß erwiesen, daß Platon das Sinnliche keineswegs für unbedingt außer den Grenzen der Erkenntniß liegend gehalten habe. Will man aber unsere Ansicht hierüber nicht gelten lassen, so werfen wir die ganze Last des gemachten Einwurfs auf unsern Gegner zurück. Platons Worte beziehen sich nämlich nicht bloß auf das, was wir im strengen Sinne Natur nennen, sondern auf Alles, was da ist oder wird. Sie beziehen sich daher auch auf das ethische Gebiet. Da nun in diesem das Leben und Wirken sich ebenfalls nicht anders, als durch ein Werden kund geben kann, so muß es also eben so wie die physische Welt als zur Erkenntniß nicht geeignet betrachtet werden, und Platons herrlicher

γενέσθαι. „Alles Werdende muß aber aus einer gewissen Ursache mit Nothwendigkeit entstehen." Hieraus ergiebt sich eine Verstärkung der schon oben von uns aufgestellten Behauptung, daß ein von der Gottheit nicht erst gesetztes, sondern gewissermaßen schon vor Erschaffung der Welt vorhandenes Chaos von Platon nicht angenommen werden konnte, denn ein solches müßte als durch die äußern Sinne wahrnehmbar angesehen werden können; alles aber, was vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung aufgefaßt wird, muß, wie wir eben gesehen haben, ein Wandelbares seyn; alles Wandelbare aber kann, wie ebenfalls aus jenem Satze erhellt, nicht in diesem selbst, sondern nur in einem andern seinen noth-

---

ethischer Bau, der viel bewunderte Staat, der unsern Gegnern vielleicht als das alleinige Ziel seiner Bestrebungen, jedem Freunde Platons aber wenigstens als ein wesentlicher Hauptttheil derselben erscheinen muß, sinkt in Trümmer, indem er selbst und alle seine Glieder sich durch ein Werden, also durch ein Erkenntnißloses, äußern müssen. Endlich würde, wenn wir die Ansicht der Gegner festhielten, grade das entstehen, was Platon im Parmenides bekämpft, nämlich eine Einheit ohne eine Allheit, wobei die Annahme eines absoluten Todes unvermeidlich und Leben undenkbar ist. Kurz Platons Lehre würde mit der des Parmenides unvermeidlich zusammenfallen. Platon will unserer Ueberzeugung nach mit jenen Aussprüchen nichts anders sagen, als daß die Auffassung des Sinnlichen mit vielem Schwankenden verknüpft sey und leicht zu Irrthümern führen könne. Hierin muß ihm gewiß jeder Arzt und Naturforscher beistimmen; er selbst hatte um so mehr Recht, eine solche Aeußerung zu thun, als er die Mangelhaftigkeit dessen, was er und seine Vorgänger auf dem Naturgebiete über Einzelnes ausgesprochen hatten, vollkommen erkannt. Nur auf dem eigentlich ärztlichen Gebiete hatte eine treue und zur Erkenntniß geeignete Auffassung schon damals Statt gefunden; Alles, was über andere Gebiete der Natur ausgesagt worden war, trug mehr oder minder den offenbaren Charakter eines Meinens oder Glaubens, nicht aber eines Wissens an sich, indem der allerdings beschwerliche Weg der treuen Beobachtung und Prüfung der Naturerscheinungen zu Platons Zeit kaum nach seinen Elementen bekannt geworden war. So konnte es denn geschehen, daß Platons Aussprüche über die Auffassung des Naturlebens zuweilen in einer solchen Härte auftraten, welche zu der eben bekämpften Meinung Veranlassung zu geben vermochte.

wendigen Ursprung finden. Da es nun keine höhere Causalität giebt, als die Gottheit, so muß diese nothwendig auch als die Schöpferin des Chaos betrachtet werden; es hört also die Materie auf, jemals etwas Selbstständiges zu seyn. Hierzu kommt nun noch, daß Platon späterhin Zeit und Raum erst mit der Entstehung der Welt sich entwickeln läßt; das vor der Welt vorhandene Chaos müßte also ohne Zeit und Raum bestanden haben; wir würden uns aber auf unverzeihliche Weise an Platons Manen versündigen, wenn wir ihm die Annahme einer sichtbaren und veränderlichen Materie zuschreiben wollten, die weder in dem Raum noch in der Zeit gedacht werden dürfte.

Indem wir nun Unwürdiges von Platon abzuhalten gestrebt haben, schreiten wir zu den positiven Ansichten desselben fort. Zuvörderst haben wir die Ausdrücke zu beachten, die zur Bezeichnung der Natur vorkommen. In der oben angeführten Stelle aus Tim.: Steph. 29. ἐὰν οὖν u. s. f. finden wir den Ausdruck τὸ πᾶν, das All, welches in jenem Falle, wie in vielen andern, auf alles Daseyende bezogen wird, zuweilen auch nur auf die physische Seite des Lebens. Der Ausdruck ist auf jeden Fall ein sehr umfassender und schöner, aber nicht von Platon zuerst in diesem Sinne angewendet, indem er besonders von den Eleaten bei dem Streite über das Ein und das All, τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν, häufig gebraucht wurde, wie sich aus manchen auf uns gekommenen Fragmenten der eleatischen Schule und aus Platons Parmenides ergiebt, der sich bekanntlich mit der Lösung dieses schweren Problems ausführlich beschäftigt. Der Ausdruck ἡ φύσις für die Naturseite des Lebens kömmt bei Platon häufig vor; nicht selten bezeichnet er aber auch das All, und wird überhaupt in mannigfaltigem Sinne gebraucht. Betrachten wir dieses Wort seinem Ursprunge nach genauer, so bedeutet es ganz eigentlich das Zeugen, und ist daher zur Bezeichnung der Natur sehr geeignet. Ihm entspricht nach der etymologischen Ableitung das lateinische natura; in unserer Sprache fehlt es an einem entsprechenden Worte,

weswegen wir uns mit dem heimisch gewordenen „Natur" begnügen müssen. Die jonischen Philosophen scheinen sich des Wortes *φύσις* für Welt und Daseyn überhaupt am meisten bedient zu haben, was aus ihrer Lehre leicht erklärbar ist. Merkwürdig bleibt aber, daß Platon da, wo er im Tim. die Entstehung alles Daseyns aufweisen will, sich keiner von jenen beiden Ausdrücken bedient hat, und fast verlegen nach einem passenden Ausdrucke zu suchen scheint, Steph. 28. *ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅ τί ποτε ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω.* „Wir wollen nun das, was alle geschaffenen Dinge umfaßt, den gesammten Himmel, die Welt oder sonst wie nennen." Platon schwankt offenbar zwischen mehrern Ausdrücken; *οὐρανός*, Himmel, als gesammte Natur ist ein sehr unbestimmter und bey Platon, außer dem Timäos, selten in diesem Sinne vorkommender Ausdruck, weil damit mancherlei auf besondere Gebiete sich beziehende Nebenbedeutungen verbunden werden können; auch eignet er sich mehr für das mythische Gebiet, als für eine philosophische Untersuchung. Der Ausdruck *κόσμος* ist für uns leider unübersetzbar, indem Welt gar nicht dasselbe bezeichnet; er deutet sowohl auf die Schönheit und die Harmonie, als auf die Pfeiler alles Daseyns und ist unstreitig aus der pythagoräischen Schule entsprungen. Jedoch ist Platon, wie aus den in dem angeführten Satze jenem Ausdrucke nachfolgenden Worten hinlänglich erhellt, mit demselben nicht ganz zufrieden, gleichsam als ob hiefür der genügende Ausdruck noch erst zu finden sey, oder als ob auf den Ausdruck hier um so weniger ankomme, als durch einen solchen doch niemals die unermeßliche Fülle dessen, was dadurch bezeichnet werden soll, erfaßt werden könne. — Der in einer spätern Zeit so häufig vorkommende Ausdruck *ὕλη* wird von Platon nur da angewendet, wo er eine ungeordnete materielle Masse, nie da, wo er die geordnete Welt andeuten will.

Alles, was ist, besteht nur durch ein Geistiges, Vernünftiges, *νοῦς, διάνοια;* ohne dieses hat das Daseyn

schlechthin keinen Grund, und ist daher an sich unmöglich. Dieser schon von Anaxagoras, jedoch in sehr unvollkommener Gestalt, aufgestellte Satz wurde von Platon in einem vielumfassendern und höhern Sinne anerkannt. Schon eine Stelle im Sophisten Steph. 265. beweist dies. Indem nämlich der eleatische Gast alles Schaffen in ein doppeltes theilt, je nachdem es nämlich durch göttliche oder menschliche Kunst entstanden ist, sagt er: *Ζῶα δὴ πάντα θνητὰ καὶ φυτὰ, ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ ξυνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι; ΘΕΑΙ. Ποίῳ; ΞΕ. τῷ τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης· ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης.* „In Hinsicht auf alle sterbliche Thiere und Pflanzen, welche auf der Erde aus Saamen und Wurzeln entstehen, und auf Alles, was unbeseelt in der Erde zusammen besteht, auflösliches sowohl als unauflösliches, werden wir doch wohl behaupten, daß sie, die einst nicht bestanden haben, doch nachher nichts anders, als durch den künstlerischen Einfluß eines Gottes entstanden sind. Oder sollten wir uns etwa der Meinung und der Worte der Menge bedienen? Theätet. Welcher? Fremder. Derer, die da sagen, daß die Natur jene aus einer selbstständigen und ohne Verstand wirkenden Ursache hervorbringe. Oder wollen wir nicht lieber sagen, daß sie vermittelst der Vernunft und göttlicher Erkenntniß von der Gottheit erzeugt seyen?" Diese letztere Ansicht, welche dem Zusammenhange nach als Platons eigen angesehen werden muß, zeigt also, daß er eine Natur, die als reine Gewalt wirkt, und nicht irgendwie auf ein geistiges Moment zurückgeführt werden kann, nicht anerkennen will; jede physische Erscheinung soll vielmehr wenigstens symbolisch ein Geistiges andeuten. Dieses wird nicht nur von dem beweglichen Thiere und von den, wenn

auch sich nicht bewegenden, doch offenbar selbstthätigen Pflanzen, sondern selbst von dem behauptet, was keine Psyche hat, nämlich dem Anorganischen. Wie hoch eine solche Ansicht geschätzt werden müsse zu einer Zeit, wo über die erst den Neuern kund gewordenen einzelnen Lebensregungen dieser Naturseite, ich meine Galvanismus und Chemismus, noch nichts bekannt war, und wo eben deswegen das anorganische Gebiet sehr leicht als ein absolut Starres und dem geistigen Unzugängliches betrachtet werden konnte, dürfte um so klarer werden, wenn man bedenkt, daß noch in unserer Zeit nach so vielen empirischen Beweisen für das überall waltende Leben und für das Daseyn eines dynamischen Grundes selbst in den gröbsten Gebieten des materiellen Lebens jenes Resultat von vielen Naturforschern und Aerzten als ein ihrem Sinne zu hoch fliegendes angesehen wird. Daß übrigens die Lehre von *νοῦς* als Herrscher des Weltalls zu Platons Zeit schon, wenn auch nicht ganz in seinem Sinne, häufig und nicht von Anaxagoras allein angenommen worden, zeigt folgende ironische Stelle im Philebus Steph. 28. *πάντες συμφωνοῦσιν οἱ σοφοὶ, ἑαυτοὺς ὄντος σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς· καὶ ἴσως εὖ λέγουσιν.* „Alle Weisen stimmen überein und rühmen sich dessen in der That, daß die Vernunft die Herrscherin des Himmels und der Erde ist; und vielleicht haben sie Recht.“ Platons *νοῦς* stand offenbar weit höher, und war viel begründeter, als der des Anaxogoras und aller andern, die sich scheinbar desselben Prinzips bedient hatten. — Dieselbe Lehre finden wir nun im Tim. noch bestimmter ausgedrückt. Schon in der oben mehrmals erwähnten Einleitung desselben finden wir dieses deutlich ausgesprochen. Dort heißt es, daß alles Entstandene, folglich auch die sichtbare Welt, nach einem bestimmten Vorbilde gestaltet seyn müsse; dieses Vorbild könne nun vergänglicher oder ewiger Natur seyn. Daß aber die Welt ein vergängliches Vorbild habe, sey unmöglich, schon deswegen, weil sie schön sey. Steph. 29. *εἰ μὲν δὴ καλός*

ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθὸς, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν. „Ist aber diese Welt schön und der Schöpfer derselben gut, so ist es offenbar, daß dieser jene schaffend das Ewige zum Vorbilde gehabt hat." Der Grund alles Daseyenden ist immer das ewige Vorbild, die belebende und erzeugende Idee, nicht das Abstractum ohne Leben, welches die Neuern Idee genannt haben; die Idee der Neuern ist ein gehaltloses, der Willkühr seinen Ursprung verdankendes Erzeugniß unserer Vorstellungen, von welchem es sehr zweifelhaft ist, ob ihm jetzt oder je wirklich ein Seyn entsprechen werde; die Idee Platons ist die Vernunft selbst in gesonderter Richtung und die reale Grundlage jedes physischen und ethischen Daseyns.

Die Art, wie die Schönheit der Welt sich entwickelt hat, wird nun im Folgenden noch weiter ausgeführt. Die Gottheit wollte Alles nach ihrem eigenen Vorbilde erschaffen; um diesen Endzweck zu erreichen, macht sie Alles beseelt und vernünftig. Steph. 30. λογισάμενος οὖν (ὁ θεὸς) εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτ' ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος· οὕτως οὖν κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. „Die Gottheit erkannte, daß von den ihrer Natur sichtbaren Dingen durchaus keines, dem die Vernunft nicht einwohnt, im Ganzen je schöner seyn könne, als ein völlig die Vernunft innehabendes, und daß Vernunft ohne Seele niemanden beiwohnen könne. Durch diese Erkenntniß veranlaßt, schuf sie das Ganze so, daß sie Vernunft in die Seele und die Seele in den Körper setzte, damit sie ein seiner Natur nach möglichst schönes und möglichst gutes Werk vollendet haben möge. So müssen wir also aus genügenden

Gründen sagen, daß diese Welt durch Gottes Vorsehung ein in Wahrheit beseeltes und verständiges lebendiges Wesen geworden sey." Hier verschwindet der oben in der Stelle aus dem Sophisten von Platon angenommene Unterschied in Beseeltes und Unbeseeltes vollkommen, indem Alles als beseelt betrachtet wird. Der in dieser verschiedenen Annahme liegende Widerspruch ist nur scheinbar, wenn man die verschiedenen Beziehungen betrachtet; in jener aus dem Sophisten angeführten Stelle ist die Rede von den Reihen der einzelnen Naturwesen, die sich auf der Erde befinden; unter diesen bietet sich dem unbefangenen Blicke jene Abtheilung so leicht dar, wie sie von den Philosophen aus innerer Nothwendigkeit anerkannt wird. Hier aber ist die Rede vom Weltall als einem Ganzen; von ihm als einer Einheit läßt sich nichts in sich Widersprechendes, z. B. daß es lebendig und unlebendig sey, aussagen, vielmehr müssen wir es entweder nach Art der neuern Physiker als ein dem reinen Mechanismus angehöriges, nicht ursprünglich durch innere Thätigkeit, sondern durch einen Act der Willkühr erschaffenes, durch einen äußern Stoß in Bewegung gesetztes, durchaus unlebendiges Ganzes ansehen, dem daher keine andere Eigenschaften zugeschrieben werden dürfen, als diejenigen, die wir den einzelnen anorganischen Stoffen beilegen. Oder wir schlagen den entgegengesetzten Weg ein, und betrachten mit Platon das Weltall als ein völlig lebendes, eine wahre ursprüngliche Einheit bildendes organisches Wesen.

Platon schreibt der Welt νοῦς und ψυχή, Vernunft und Seele zu. Wir müssen daher zuvörderst sehen, wie er diese beiden scheidet. Aus mehrern später zu erwägenden Stellen, wie auch aus dem Sprachgebrauche der Hellenen in ihrer Blüthe (s. Carus Geschichte der Psychologie) geht hervor, daß Psyche der Grund jeder innern Thätigkeit und Veränderung der lebenden Wesen ist, zunächst zwar nur das athmende, dann aber auch das bewegende Prinzip. Was von Innen heraus das individuelle Daseyn zum Wirken auf sich selbst und auf ein Aeußeres bestimmt, ist Psyche. Die

Psyche des Weltalls wird also zunächst dadurch erkannt, daß dieses kein Ruhendes und Unverändertes ist, sondern ein sich von Innen heraus Bewegendes und Veränderndes. Der νοῦς oder die Vernunft des Weltalls ist ein Höheres, als die Psyche; beide gleichen sich darin, daß sie ein inneres Prinzip ausdrücken; das Eigenthümliche des νοῦς liegt aber darin, daß er sich nicht bloß auf die Bewegung bezieht, sondern auf das ganze Seyn, dem er den höchsten Charakter aufträgt, der sich in einer bestimmten Richtung zu entwickeln vermag. Es genügt Platon nicht, daß das Weltall von der Gottheit als der höchsten Vernunft ausgegangen sey, sondern es muß selbst in allen Beziehungen den Charakter der Vernünftigkeit an sich tragen, und dieselbe verkörpert darstellen. Jede Eigenschaft desselben muß der Vernunft entsprechen und als ein Product derselben betrachtet werden können. Es giebt hienach kein Stoffartiges, welches in einen absoluten Gegensatz mit der Vernunft gestellt werden dürfte; sie und durch sie die Gottheit ist vielmehr die Alleinherrscherin des Weltalls und die wahre Erzeugerin desselben. Dies ist der wahre Sinn des vielbesprochenen, oft mißverstandenen herrlichen Wortes des Platon, daß das Weltall ein beseeltes und vernünftiges lebendiges Wesen sey. Spottend blickt er hingegen zum öftern auf den νοῦς des Anaxagoras, den dieser Philosoph zwar im Allgemeinen als Urheber der Dinge nennt, bei ihrer nähern Betrachtung aber durchaus keine lebendige Einwirkung erlangen läßt, sondern vielmehr Alles auf eine äußerliche Weise und ohne gründliche Berücksichtigung jenes Princips zu erklären sucht. Mit Willen habe ich ζῶον nicht durch „Thier" übersetzt; diejenigen, die diese Uebersetzung erwählt haben, können allerdings Stellen für sich anführen, wo dieses Wort gradezu für „Thier" gesetzt wird; allein das ζῶον der Hellenen ist ein viel edleres Wort, als unser „Thier," und kann daher auch weniger gemißdeutet werden; es bezeichnet das Lebendige und führt keinen unangenehmen Nebenbegriff mit sich; daß es vorzugsweise auf Thiere bezogen

wurde, entstand natürlich dadurch, daß diese vermöge ihrer willkührlichen Bewegung als vorzugsweise lebendig erscheinen; das teutsche Wort Thier hingegen wird sehr leicht in einen Gegensatz mit dem Menschen gesetzt und erscheint dabei offenbar als das Niedere und Unvernünftige, ein Nebenbegriff, der hier grade höchst störend wirkt. Das teutsche Thier entspricht nur dem Hellenischen *θήρ* und *θηρίον*, welches dieselbe niedere Richtung bezeichnet und allem Höhern entgegensteht. Auch nimmt Platon dieses letztere Wort immer in niederem Sinne; wir dürfen es gewiß nicht als einen Zufall betrachten, daß dasselbe nicht an obiger Stelle steht. Wo Platon wirklich das Thierische als das Niedrigere andeuten will, sagt er immer *θηρίον*, z. B. Phädros Steph. 230. *εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω* „ob ich etwa irgend ein Thier bin.“ So auch Timäos Steph. 42. der Mensch geht bei der Seelenwanderung in thierische Wesen, *εἰς θήρειον φύσιν*, über. Nur wo keine Verwechselung zwischen Menschen und Thieren Statt finden kann, oder wo jene in diesen Begriffen sind, setzt Platon *θηρίον* und *ζῶον* abwechselnd. — Der Unbequemlichkeit des Mangels an einem Hauptworte, welches ohne Beisatz *ζῶον* zu übersetzen vermöchte, habe ich mich lieber aussetzen mögen, als dem durch das Wort Thier leicht entstehenden Mißverstande. —

Das Weltall hat keine einseitige Richtung, sondern ist nach allen Richtungen ausgebildet, und trägt daher auch nicht die Gestalt eines einzelnen lebenden Wesens: Steph. 30. *οὗ δ' ἔστι τἄλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά.* „Wir müssen also annehmen, daß das Weltall dem am ähnlichsten sey, wovon alle andern lebenden Wesen im Einzelnen und als Gattungen nur Theile sind; denn jenes enthält eben so alle von der Vernunft gezeugten (irgend denkbaren, von der Vernunft zu erfassenden) lebenden Wesen, wie unsere Welt, die Erde, uns und alle

andern sichtbaren Wesen in sich aufgenommen hat." Das Weltall enthält Alles, was vermöge des νοῦς oder der Vernunft irgend ein Daseyn haben kann, ohne selbst die Gestalt und das Wesen eines Einzelnen anzunehmen; es ist vielmehr die höchste Form des Daseyns überhaupt. Sehr passend ist hierbei der Vergleich mit unserer Erde, die die Möglichkeit und Wirklichkeit alles dessen in sich trägt, was auf ihr besteht, ohne daß sie die Form eines einzelnen Erdenwesens besitzt. Die Erde, obgleich nur ein einzelner Theil des Weltalls, wird hier *κόσμος* genannt; es wird dadurch anerkannt, daß obgleich sie nur einen Theil des großen *κόσμος* ausmacht, sie dennoch für sich dasselbe hohe Bild der Harmonie und Schönheit, wenn auch in verkleinertem Maaßstabe darstelle, welches im Weltall unverkennbar vorhanden und herrschend ist. Daß aber die Erde hier unter *κόσμος* gemeint sey, erhellt aus der Angabe des Inhalts; sonst hätte man auch unser Weltsystem im Gegensatze des Weltalls darunter verstehen können. Unzulänglich bleibt hier immer die teutsche Uebersetzung des Wortes, da unsere Sprache, wie bereits bemerkt worden, keine Bezeichnung hat, welche dieses tiefsinnige Wort ohne Umschreibung auszudrücken vermöchte. Der Sinn jenes Satzes geht nun auch dahin, daß Alles, was vermöge der Vernunft ein Daseyn haben kann, auch ist, und daß wiederum als nicht seyend zu betrachten ist, was durch die Vernunft nicht begründet zu werden vermag. —

Daß es außer dem Weltalle kein anderes Daseyn geben könne, erhellt schon aus dem, was von jenem gesagt wurde, daß es nämlich alle durch die Vernunft gegebenen Wesen enthalte. Alles aber, was ein Daseyn hat, kann dasselbe nur durch die Vernunft haben, muß also in jenem begriffen seyn. Merkwürdig ist, daß bei der Frage über die Einheit oder Mehrheit der Welten das Wort Himmel *οὐρανός* und nicht *κόσμος* gebraucht wird, während uns das letztere passender scheinen dürfte; wahrscheinlich ist es deswegen geschehen, weil kurz vorher *κόσμος* bloß in Beziehung auf die Erde ge-

braucht worden war. Dies ist um so wahrscheinlicher, als in den bald anzuführenden Worten beide Ausdrücke in demselben Sinne abwechselnd gebraucht werden. Es heißt hier nämlich zuletzt: Steph. 31. *ἵνα οὖν τόδε (ζῶον) κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.* „Damit nun dieses lebende Wesen vermöge seiner Alleinheit dem vollkommensten Lebendigen ähnlich sey, hat der Schöpfer weder zwei noch zahllose Welten geschaffen, sondern nur diese allein erzeugte Welt ist wirklich erzeugt und nur sie wird immer seyn." Platon giebt hierdurch keinesweges eine bestimmte Beschränkung der Welt an, noch will er die jetzige Gestaltung der uns bekannten Welt als eine ewige betrachtet wissen; letzteres wird sich noch aus dem Folgenden ergeben; jenes aber ist aus Platons ganzer Ansicht klar; denn wenn Platon auch den Reichthum des gestirnten Himmels in dem Maaße gekannt hätte, als unsere heutigen Astronomen, so würde er doch gewiß behauptet haben, daß selbst diese zahlreichen Welten noch nicht das Weltall ausmachen, und daß dieses innerhalb keiner bestimmten Zahl und Masse beschränkt seyn könne. Seine Ansicht geht vielmehr dahin, daß es ein gemeinsames Band alles Erschaffenen geben müsse, und daß es außer diesem Bande überhaupt nichts gäbe. Er wußte, was wir bei sehr vermehrter Kenntniß des Einzelnen dennoch gern anerkennen, daß die Masse des Vorhandenen für den Menschen unerfaßlich sey; auch kam es ihm gar nicht darauf an, alles Einzelne erfassen zu wollen; das von ihm aufgestellte Gesetz blieb ihm und bleibt uns nicht minder gewiß, und für alle Zeiten unerschütterlich. Mit der von uns aufgestellten Ansicht können dann auch die Worte in Verbindung gesetzt werden, Tim. Steph. 55., wo er bei Gelegenheit der Erbauung der Erde aus mathematischen Gestalten sagt, daß einige hienach mehrere Welten anzunehmen geneigt seyn möchten, er aber nur Eine annehmen könne, ohne sich auf die Gründe weiter einzulassen.

Nach dieser allgemeinen Auffassung kommt Platon zur nähern Darlegung der Weltbildung Steph. 31. Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι. „Das entstandene Weltall muß nun aber körperlich gestaltet, sichtbar und fühlbar seyn." Indem alles Materielle als verkörperte Vernunft aufgefaßt und dadurch auf ein Höheres zurückgeführt wird, welches unsichtbarer, geistiger Natur ist, so ergeht andrerseits die nothwendige Forderung, daß das Geistige, wenn es entstanden ist und sich offenbaren will, sinnliche Natur annehme und sich mittelst derselben äußere. Um nun die Mannigfaltigkeit, innerhalb welcher sich der aus der Vernunft hervorgegangne Stoff dem innern Gesetze derselben gemäß entwickelt, begreiflicher zu machen, wird die schon von Empedokles aufgestellte und in ihren einzelnen Theilen schon früher angenommene Lehre von den vier Elementen aufgestellt. Platon betrachtete die Elemente durchaus nicht als etwas wahrhaft Ursprüngliches, da er vielmehr jedes in das andere übergehen läßt, und überhaupt durch die Annahme ihrer Ursprünglichkeit mit seiner Lehre, daß nichts Körperliches ursprünglich seyn könne, in graden Widerspruch getreten seyn würde; sie sind ihm nur die Grundformen alles Stoffs. Daß Luft, Wasser und Erde die drei Hauptformen des Zusammenhangs sind, wird auch jetzt, nachdem die alte Elementen-Lehre längst verworfen worden ist, von niemand bezweifelt; daß aber das Feuer, als der Inbegriff von Licht und Wärme, bei aller Bildung thätig seyn müsse, ist nicht weniger gewiß. Hiedurch glauben wir dargelegt zu haben, daß, wenn wir auch mit Recht die Lehre von den Elementen in dem sophistischen und atomistischen Sinne, welchen sie durch ihre Bekenner größtentheils erhalten hat, mit Recht verworfen haben, wir doch keinesweges Platon einen Vorwurf darüber machen können, daß er sie in dem angegebnen Sinne, wo sie als eine verständige, ja geistreiche Auffassung der Natur zu betrachten ist, von seinen Vorgängern angenommen hat. Daß übrigens Platon kein unbedingter Anhänger dieser Elemen-

ten = Theorie war, und sie bei ihrer Anwendung auf das Einzelne als sehr mangelhaft erkannte, leuchtet aus einer Stelle im Philebos Steph. 29. ein, wo Sokrates sagt, daß jedes Element nur, inwiefern es im Ganzen sey, als das wahre betrachtet werden könne, insofern es aber in einzelnen Körpern sey, könne es nur als untergeordnet und abgeleitet angesehen werden. Auch der auf die aus den Elementen Alles ableitenden Physiker sich beziehende Ausdruck daselbst, *καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι* „wie die beklommenen sagen", ist offenbar ironisch, und bezieht sich auf die Verlegenheit, in welche die Annahme der Elemente nothwendig oft führen mußte, wenn man bei Untersuchung des Einzelnen eine durchgreifende Anwendung davon machen wollte.

Damit das Weltall sichtbar sey, bedurfte es des Feuers, damit es fühlbar sey, der Erde. Tim. Steph. 31. *ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος ξυνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει.* „Aus Feuer und Erde ließ die schaffende Gottheit den Körper des Ganzen entstehen." Zwei können aber nach Platon ohne ein Drittes nicht gut bestehen, indem sich erst bei dreien ein vollkommenes Wechselverhältniß entwickelt. Da aber feste Körper sich nach zwei Seiten durchschneiden lassen, so bedarf es zu ihrer Bildung eines vierten, wodurch eine noch größere Zahl von Verhältnissen sich entwickelt. Tim. Steph. 32. *οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ᾽ ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅ τί περ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ καὶ ὅ τι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ πρὸς γῆν, ξυνέδησε καὶ ξυνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν.* „Die Gottheit hat also Wasser und Luft in die Mitte zwischen Feuer und Erde gesetzt, und sie unter einander so viel als möglich nach demselben Verhältnisse gebildet, so daß sich das Feuer zur Luft, wie die Luft zum Wasser, und die Luft zum Wasser, wie Wasser zur Erde verhalten. Indem sie die Elemente so verband, hat sie den sichtbaren und fühlbaren Himmel gebildet." Das Theorem, daß zwei Elemente

zur Bildung eines Körpers nicht hinreichen, ist offenbar, wie die meisten Zahlenverhältnisse in Platons Werken, Pythagoräischen Ansichten nachgebildet, und hängt mit dem bekannten mathematischen Grundsatze zusammen, daß zwei Linien noch keine Fläche zu bilden vermögen. Wir können dieser Lehre nicht unbedingt beistimmen, insofern wir erkennen, daß die Natur zahllose Verhältnisse, wohin z. B. die einfachen chemischen Verbindungen gehören, nur auf Wechselwirkung zweier Dinge begründet hat, und daß selbst die Zeugung, als die Grundform des Daseyns alles Besondern, durch welche die Möglichkeit der Entwicklung einer endlosen Mannigfaltigkeit gegeben ist, nur einer Zweiheit bedarf; denn den Saamen können wir keineswegs mit manchen Neuern für ein eignes Drittes anerkennen, da er keineswegs selbstständig ist, sondern nur als ein Erzeugniß des männlichen Prinzips betrachtet werden kann. Jedoch insofern wir uns zwei an sich nicht vereinbare Dinge denken, so wird allerdings ein drittes oft eine Vermittelung veranlassen können. Auch ist unleugbar die Zahl drei in sehr vielen Naturverhältnissen von ganz ausgezeichneter Bedeutung, und hat daher immer bei denen in Ansehen gestanden, welche den Zahlenreihen an sich irgend einen ethischen Sinn zuzuschreiben geneigt waren.

Die Nothwendigkeit eines vierten Elements zur Bildung der Körper ist noch weniger streng bewiesen; jedoch hat auch diese Annahme eine mathematische Grundlage, indem sie sich auf den Satz bezieht, daß drei Seiten keinen festen Körper zu begränzen vermögen; allein auf solche Beweise gestützt, könnte man eben so gut sechs Elemente erfordern, um den sechs Seiten des Würfels etwas entgegen zu stellen. Jedoch hat bekanntlich auch die Zahl vier in der neuern Zeit wieder einen philosophischen Vertheidiger an Oken gefunden.

Interessant ist die zuletzt aufgestellte Verhältnißreihe der Elemente, in welcher immer von dem Flüchtigen zu dem minder flüchtigen hinaufgestiegen wird; die Richtigkeit dieser

Reihe müssen wir im Wesentlichen auch noch jetzt anerkennen. Die Elemente sind ganz und gar in das Weltall aufgenommen, Tim. Steph. 33. *ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵνα ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς ἃ ξυνιστᾷ τὰ σώματα, ψυχρὰ καὶ θερμὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει, περιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.* „Damit es, als aus vollkommenen Theilen bestehend, auch ein möglichst vollkommenes lebendes Wesen sey, damit es ferner auch nur Ein solches gebe, indem nichts übrig geblieben ist, woraus ein anderes der Art entstehen könnte, endlich auch damit es nie vom Alter oder von Krankheit behaftet werde; denn die Gottheit bedachte, daß eben das, was Körper bildet, das Kalte und Warme, so wie Alles, was große Kräfte hat, von außen kommend und losstürzend, eine unzeitige Auflösung bewirkt, und durch Herbeiführung von Krankheiten und Alter ein Schwinden erzeugt." Das Prädicat der höchsten Vollkommenheit, so wie der alles andre ausschließenden Einheit des Weltalls haben wir schon oben kennen gelernt; hier sehen wir auch die Unsterblichkeit und die unbedingte Mangellosigkeit. Das Weltall als Ganzes ist nie entstanden und wird nie vergehen; beide von demselben ausgesagte Eigenschaften sind wesentlich mit einander verbunden; denn es wäre ein innerer Widerspruch, wenn man behaupten wollte, daß das Weltall zwar in der Zeit entstanden sey, aber für immer dauern werde, oder daß es zwar von Ewigkeit her gewesen sey, aber dereinst untergehen werde. Nur die einzelnen Theile des sichtbaren Weltalls sind in der Zeit entstanden und werden einst wieder untergehen; das Weltall als Ganzes aber ist nicht in der Zeit entstanden und wird nicht in der Zeit untergehen.

Von einem Alter des Weltalls kann also nicht die Rede seyn, eben so wenig aber auch von einer Krankheit desselben, d. h. von einer innern Mangelhaftigkeit und Wider-

spruch mit sich selbst; denn es fehlt dazu an der äußern Veranlassung, da nichts außerhalb ist, und an der innern Anlage, indem das klare Abbild der Gottheit in sich keinesweges getrübt werden kann. Wir erwähnen hier gelegentlich, daß wir es eigentlich nicht begreifen, wie man diese Ansicht des Materialismus beschuldigen kann; denn die Welt ist hier nicht das erste, sondern das zweite, nämlich das von der Gottheit ausgegangene Abbild; noch weniger aber ist die Materie über den Geist herrschend oder mit demselben vermengt, sondern sie ist durch denselben erzeugt und niemals mit ihm zu verwechseln. Der eigentliche Materialismus kann nur in dem ursprünglichen Setzen einer rein durch sich selbst begründeten Materie bestehen; eine solche Annahme wird aber von Platon überall als ganz unbegründet angesehen und nirgends, selbst nicht einmal scheinbar, anerkannt; seine Lehre ist daher nicht nur als keine Begründung, sondern als eine wahre Vernichtung des Materialismus zu betrachten.

Die Gestalt des Weltalls ist kugelartig: *τῷ δὲ τὰ πάντ᾽ ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζώῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα.* „Denn es ziemt sich für das lebende Wesen, welches alles Lebende in sich enthalten sollte, eine Gestalt, welche alle nur irgend vorhandene Gestalten in sich fasse.“ Sollte das Weltall in bestimmter Gestalt gedacht werden, wie es einer halb mythischen Darstellung geziemt, so konnte es allerdings unter keiner andern, als der hier angegebnen vollkommensten Gestalt erscheinen. Da aber jede bestimmte Gestalt eine nothwendige Gränze voraussetzt, so würde auch das Weltall eine Gränze haben; eine solche wird auch hier angenommen, indem die Kugelfläche spiegelglatt seyn, und nicht gleich andern lebenden Wesen Sinnes- und äußere Bewegungs-Organe haben soll, weil das Weltall Alles in sich fasse, was es bedürfe, und außerhalb sich selbst nichts wahrzunehmen habe, da überhaupt nichts außer ihm bestehe. Daß aber Platon keine solche Gränze, welche, wie jede

Gränze, ein anderes außerhalb Bestehendes nothwendig mit sich führt, als wirklich vorhanden gedacht haben könne, ergiebt sich aus der so oft wiederholten Behauptung, daß nichts Materielles außerhalb des Weltalls bestehen könne. Da es aber in sich widersprechend ist, eine Gränze an etwas anzunehmen und gleichzeitig zu behaupten, daß es nichts außer sich habe, indem jede Gränze ein Begränzendes, also etwas außerhalb des Begränzten Bestehendes voraussetzt, so ist als gewiß anzunehmen, daß Platon keineswegs dem Weltall als Ganzem Kugelgestalt zugeschrieben habe, sondern daß diese Annahme einerseits nur durch die herrschende mythische Vorstellungsweise, andererseits aber auch dadurch angeregt worden ist, daß die einzelnen Welten, denen doch keine andere, als die erwähnte vollkommenste Gestalt zugeschrieben werden durfte, auch in Beziehung auf Gestalt in dem Weltalle ihr Vorbild finden sollten.

Das Weltall hat eine immerwährende innere Bewegung: Tim. Steph. 34. *κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον.* „Immer auf dieselbe Weise in demselben Raume und in sich selbst das Weltall herumführend bewirkte er eine Kreisbewegung desselben." Es wohnt nach Platons Ansicht der Welt eine gesetzmäßige Bewegung bei, die von ihrem Wesen untrennbar ist, indem sie grade aus demselben mit Nothwendigkeit hervorgeht. Diese Bewegung aber kann nicht eine von den sechs gewöhnlichen Richtungen der Bewegung seyn, nämlich nach oben und unten, nach hinten und vorn, nach rechts und links; vielmehr kann nur diejenige als passend betrachtet werden, die in sich selbst zurückkehrt und immer einen bestimmten Mittelpunkt hält. Das Weltall ist also einerseits ein ewig bleibendes und andererseits ein unaufhörlich bewegtes und verändertes. Beides ist auf eine nothwendige Weise verbunden; ein ewiges Seyn ohne Bewegung und eine Einheit ohne Vielheit erkennt Platon als nirgends in der Natur bestehend an, und bestreitet sie im Parmenides und an vielen unserm Zwecke gemäß hier nicht

näher anzuzeigenden Orten; denn aus der gesammten Darstellung der Platonischen Naturlehre wird uns auf eine positive Weise hinlänglich klar werden, daß er in der Natur überall bei der Einheit Mannigfaltigkeit und bei der Ruhe Bewegung erblickt, und auf diese Weise die gewaltigsten und scheinbar unauflöslichen Gegensätze verbindet.

Es entsteht uns hier zunächst die Aufgabe darzulegen, wie Platon die Ansicht der Jonier, besonders des Heraklit, von einem ewigen den Sinnen kaum faßbaren Wechsel, dem kein Bleibendes zu Grunde liegt, behandelt. Außer vielen ironischen Stellen über die endlose Beweglichkeit finden wir auch einige direct lehrende. Im Theätet Steph. 155 sqq., wo von der verschiedenen Auffassung des Wesens der Erkenntniß die Rede ist, werden zuerst die bereits oben angeführten Leute erwähnt, welche glauben, daß nichts anderes wirklich sey, als das, was sie mit den Händen festhalten können. Diese als *μάλ' εὖ ἄμουσοι* „den Musen gar sehr abgewendet," werden erst keiner Widerlegung gewürdigt, wohl aber die *πολὺ κομψότεροι* „die viel zierlichern," deren Ansicht als *μυστήρια* „geheimnißvolle Mittheilungen" gleich von vornherein höchst ironisch behandelt wird, wie schon aus den angegebenen Worten hervorgeht. Sie geht darauf hinaus, *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν* „daß das All in Bewegung besteht, und außerdem nichts vorhanden ist." Die Bewegung entstehe durch Zusammentreffen von einem Thätigen und einem Leidenden, z. B. das Sehen, welches hier ebenfalls unter dem Gesichtspunkte der Bewegung aufgefaßt wird, durch den Sehenden und das Gesehene. An sich aber und ohne Bewegung gebe es kein Daseyn. Es ist hiernach alles Seyn nur ein täuschender Schein, der durch die Bewegung veranlaßt wird, ohne welche auch jener Schein nicht gedacht werden könnte. Ein Seyn an sich aber, welches auch ohne Bewegung gedacht werden könnte, gebe es in der Natur nicht. Diese ganze Lehre widerlegt Platon zum Theil dadurch, daß selbst der Begriff eines Thätigen und Leidenden nur durch ein Verharrendes

gedacht werden könne, daß es ferner offenbar falsche Wahrnehmungen giebt, die nach jener Lehre unmöglich sind, und daß es überhaupt keine Wahrnehmung und noch weniger ein Erkennen, welches doch mehr voraussetzt, als die sinnliche Wahrnehmung, nach jener Lehre geben könne, wobei insbesondere über Protagoras, der das sinnliche Wahrnehmen und das Erkennen für dasselbe hält, eine harte Ironie ergeht. Wir betrachten es als einen der eigenthümlichsten Punkte der Platonischen Naturansicht, daß bei der Voraussetzung des unaufhörlichen Wechsels in dem Gebiete des Sinnlichen immer ein Bleibendes als das Höhere und als das Band der Welt, ja selbst als der Grund des Wechsels vorausgesetzt wird.

Eine sich auf denselben Gegenstand beziehende Stelle finden wir im Politikos Steph. 269. *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον, κατὰ δύναμίν γε μὴν ὅτι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταὐτὰ μίαν φορὰν κινεῖται. διὸ τὴν ἀνακύκλησιν εἴληχεν, ὅτι σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν.* „Sich immer in denselben Beziehungen und gleichmäßig zu verhalten und immer dasselbe zu seyn, kömmt nur den göttlichsten unter allen Dingen zu; die Natur des Körperlichen ist aber nicht von dieser Art. Was wir nun Himmel und Welt genannt haben, hal zwar Vieles und Herrliches vom Schöpfer bekommen, indessen ist es auch eines Körpers theilhaftig geworden, weswegen es durchaus unverändert zu bleiben nicht vermag. Nach Möglichkeit wird es jedoch in derselben Richtung und in denselben Beziehungen auf Eine Weise bewegt. Daher hat es auch die Umkreisung angenommen, als die von der Selbstbewegung am mindesten abweichende Richtung."

Hier erscheint also die Bewegung als zwar von der Welt unzertrennlich, aber als die rein irdische Seite derselben, die einer Begründung durch Höheres bedarf und nur durch das Unveränderliche und Ewige zu bestehen vermag. Vieles andere, welches aus jenem Satze hervorgeht, haben wir zum Theil schon betrachtet, und werden es zum Theil in der Folge in Betrachtung ziehen.

Indem wir nun Platons Ansicht von der Bewegung des Weltalls überhaupt aus einander gesetzt haben, kehren wir zu der Hauptdarstellung im Timäos Steph. 34. zurück: *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.* „Die Seele aber setzte die Gottheit in die Mitte des Weltalls, breitete sie durch das Ganze aus und bekleidete auch noch außerhalb den Körper mit derselben. So bildete sie nun einen im Kreise sich drehenden alleinigen Himmel, der vermöge seiner Trefflichkeit mit sich selbst zusammenhängt und keines andern bedarf, sich selbst bekannt und hinlänglich befreundet ist; durch den Verein aller dieser Eigenschaften erzeugte sie ihn als einen seeligen Gott."

Die Psyche des Weltalls oder, wie sie so oft genannt wird, die Weltseele, als der innere Grund des Lebens und der Bewegung desselben, ist an keinem besondern Orte, sondern überall; daß Platon sie vorzugsweise in die Mitte setzt, paßt zu der Vorstellung von einer Kugel, von deren Mittelpunkte aus am allseitigsten gewirkt werden kann; jedoch hat er weislich die Vorstellung zu entfernen gesucht, daß an der Peripherie, als dem von dem Mittelpunkte entferntesten Kreise eine geringere Wirkung der Seele vorhanden seyn möchte, als in der Mitte, indem er die Aussenseite der Kugel ebenfalls mit Seele umgeben seyn läßt. So ist denn

jedes Theilchen des Weltalls mit jedem andern durch die Seele aufs innigste verbunden und das Ganze hat nun die höchste Vollendung. Daß das Weltall dadurch selbst zu einem Gott geworden sey, ist offenbar nur eine mythische Vorstellung, die in dem dithyrambischen Wortflusse, welchem sich Platon hier ergiebt, für nichts höheres gehalten werden darf, als die Bezeichnung der höchsten Vollendung. Daß Platon nicht mit Ernst annimmt, daß von der Gottheit eine neue Gottheit erzeugt werde, muß auch selbst einem oberflächlichen Kenner Platons einleuchten. Und so fällt denn auch die alberne Behauptung, daß Platon die Welt selbst für Gott gehalten oder mit ihm verwechselt habe, von selbst hinweg, ohne daß es dazu eines weitläuftigen Beweises bedarf. Daß endlich die Seele nicht als das jüngere und hinzugekommene, sondern immer nur als das ältere, ursprüngliche und herrschende betrachtet werden müsse, und daß die oben gegebene Darstellung, wonach sie als das jüngere erscheint, in dieser Beziehung nicht streng genommen werden dürfe, wird in der Folge dargelegt werden; wohl mehr zum Besten derer, die zum Mißverstehen des Platon überhaupt geneigt sind, als derer, die das Wesen der Platonischen Ansicht schon einigermaaßen kennen, indem diese ihr wohl nicht eine solche Ungereimtheit, als ob die Seele von Außen her in den Körper getragen und eingepflanzt werde, im Ernste zuschreiben werden.

Indem nun Platon zur weitern Entwickelung der Ausbildung des Weltalls übergehen will, muß er nothwendig wieder zu einer mythischen Vorstellung schreiten. Tim. Steph. 35. *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκράσατο οὐσίας εἶδος.* „Aus dem untheilbaren und sich immer gleichmäßig verhaltenden Wesen und aus dem an den Körpern sich vorfindenden theilbaren Wesen mischte die Gottheit eine dritte in der Mitte jener beiden liegende Art der Gestaltung zusammen."

Jedes besondere Wesen im Weltall hat also einerseits Theil an dem unsterblichen und unveränderlichen geistigen Grunde des Weltalls, und andererseits an dem wandelbaren und körperlichen Theile desselben; beide Theile innig verbunden, sich wechselsweise bedingend und daher einander unentbehrlich bilden das besondere Wesen. Da nun aber die Verschiedenartigkeit der einzelnen Wesen nothwendig eine eben solche Verschiedenartigktit der Zusammensetzung mit sich bringt, indem hier mehr die geistige, dort mehr die irdische Seite hervortritt, dieses aber im Einzelnen unmöglich auf eine positive Weise ausgedrückt werden kann, so wählte Platon hierzu eine Vergleichung aus dem Gebiete der Musik, indem nämlich die verschiedenen harmonischen Verhältnisse, welche den Alten bekannt waren, als die Grundlagen der verschiedenen Bildungen, welche das Weltall aufzeigt, betrachtet werden. Indem wir hierbei auf die von Böckh in der obgenannten Abhandlung gegebene Darstellung verweisen müssen, sind wir nicht im Stande, die bestimmten Naturrichtungen aufzuweisen, die den einzelnen harmonischen Verhältnissen entsprechen dürften; auch zweifeln wir sehr, daß Platon selbst eine solche bestimmte Gleichung habe anstellen wollen, vielmehr ist dieselbe wohl nur im Allgemeinen und nicht zum Behuf einer ins Einzelne gehenden bestimmten Vergleichung aufgestellt. Die aus der Pythagoräischen Schule stammende Lehre, daß der Weltbau auf ähnlichen Verhältnissen beruhe, wie die Musik, war im Allgemeinen der Platonischen Lehre sehr angemessen. Die unendliche Mannigfaltigkeit des Weltalls und das innere Band derselben, schienen den zahllosen Entwickelungen der Töne und den vielfachen Harmonien, welche daraus hervorgehen, zu entsprechen. Wie hier nur durch bestimmte Reihen eine Harmonie gebildet werden kann, so auch dort. Jede Bewegung im Weltall ist daher einer in Tönen ausgedrückten Harmonie, und das Gesammtleben des Weltalls der herrlichsten unter allen denkbaren musikalischen Harmonieen, welche der Mensch nicht völlig zu erfassen vermag, vergleichbar. So einfach und beschränkt auch die Musik

der Alten gewesen seyn mag, so kannten sie doch schon das unnennbare Gefühl, welches große musikalische, von religiösem Geiste beseelte Werke in uns hervorzubringen vermögen, und welches nur mit dem eben so tief ergreifenden Gefühle verglichen werden kann, welches bei der Betrachtung der Natur oder der Menschheit in ihren großartigsten und herrlichsten Elementen entsteht.

So wie in dem Menschen die größte Schönheit und Harmonie hervortritt, so ist er es auch allein, für den und durch den die Künste bestehen, welche ihrem Wesen nach in harmonischen Verhältnissen ihren Grund haben. Daher sagt Platon im 2ten B. der Gesetze Steph. 653. *τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῶα οὐκ ἔχειν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσι τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία.* „Die übrigen lebenden Wesen haben keine Empfindung für die verschiedenen Ordnungen und Unordnungen in den Bewegungen, welche wir Rhythmus und Harmonie nennen. Wir würden aber gewiß in eine reine Willkührlichkeit verfallen, wenn wir es versuchen wollten, irgend ein einzelnes harmonisches Verhältniß einer bestimmten Richtung der Weltbildung entgegenzustellen, oder gar zu behaupten, daß jede Naturrichtung wirklich und im strengsten Sinne ein in Tönen nachzuweisendes harmonisches Verhältniß ausdrücke; auch findet sich weder im Timäos noch in einer andern Schrift des Platon irgend eine Spur einer solchen ins Einzelne eingehenden Anwendung, weswegen wir auch hier die einzelnen harmonischen Verhältnisse unerwähnt lassen können, ohne zu fürchten, daß dadurch Platons Naturansicht minder vollständig dargestellt werden dürfte.

Da das Weltall als ein Erzeugtes und Bewegtes dem Ewigen nicht ganz gleich seyn konnte, das Wesen desselben aber beständig in sich tragen und aufbewahren sollte, so mußten besondere Formen entstehen, welche nur in der Natur und durch dieselbe vorhanden sind, auf die Gottheit selbst aber nicht angewendet werden können. Tim. Steph. 37.

εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρονόν ὠνομάκαμεν. „Die Gottheit gedachte ein bewegliches Bild des Ewi-zu machen; den Himmel ausschmückend, bildete sie zugleich von der in Einem verharrenden Ewigkeit ein nach einem Zahlenverhältnisse sich bewegendes ewiges Abbild, welches wir Zeit genannt haben." Es versteht sich fast von selbst, daß man auch hier das Mythische in der Darstellung abstreifen muß, wenn man Platons Sinn erfassen will; denn unmöglich können wir es mit seiner Lehre übereinstimmend finden, daß die Zeit, wie aus jener Stelle zu erhellen scheint, erst geschaffen wird, nachdem die Welt schon ist; vielmehr ist seine Ansicht die, daß die Zeit nur mit der Welt gedacht werden kann, und als die Form zu betrachten ist, unter welcher sie das in einer Aufeinanderfolge entwickelt, was im Zusammenseyn nicht gegeben werden konnte. In Beziehung auf Gott als das Urbild der Welt giebt es keine Zeit, so daß Platon eben dadurch alle anthropomorphischen Vorstellungen von einem Wollen oder Thun Gottes, welches sich erst in der Zeit entwickelt habe, entfernt; vielmehr ist jede That der Gottheit, die uns in der Zeit erscheint, als von Ewigkeit her gewollt zu betrachten. Von Gott können wir nach Platon nur sagen: er ist, von der Welt aber auch: sie war und wird seyn. Die Zeit könnte nur aufhören, wenn die Welt aufhörte; beides aber ist nicht denkbar, weil sie dem Ewigen nachgebildet sind.

Die Zeit konnte nur im Wechselverhältnisse der Bewegung der Weltkörper sich äußern: ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε. „Sonne und Mond und die fünf andern Gestirne, die man Planeten nennt, entstanden zur Begränzung und Bewahrung der Zahlenverhältnisse der Zeit." Die Bewegungen der Weltkörper, nach dem alten astronomischen Systeme betrachtet, sind verschieden je nach der innern eigenthümlichen Natur; daher

hat jeder Weltkörper seine besondere Eigenthümlichkeit in Beziehung auf die Bewegung. Die Weltkörper sind δεσμοῖς ἐμψύχοις δεθέντα ζῶα „durch beseelte Bande verknüpfte lebende Wesen." Jeder von ihnen stellt also, wenn auch in verkleinertem Maaßstabe und etwas verringerter geistiger Würde dasselbe dar, was das Weltall überhaupt darstellt. Sie sind Abbilder jenes ewigen Urbildes, und sind demselben so ähnlich, wie ihre beschränkte Natur es nur irgend gestattet. Die Sonne, obgleich von ihr nach Platons Lehre die Bestimmung der Zeitabschnitte, so wie Verbreitung von Wärme und Licht ausgehen, konnte im Vergleich zu den andern Weltkörpern keine andere Stelle erlangen, als die der Erde untergeordnete, welche ihr die alte Astronomie angewiesen hatte. Die Erde hingegen erscheint als die Wächterin und Beherrscherin aller andern Weltkörper, und wird daher auch der älteste derselben genannt. Nicht alle Bewegungsweisen von jenen sind dem Verstande bekannt, aber daß überall Ordnung und Harmonie vorhanden sey, vermag er einzusehen. Indem Platon hier viele Verhältnisse nur ganz im Allgemeinen andeutet, scheint uns das Wichtigste das, was er Tim. Steph. 40. sagt: κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ. „Jedem lebenden Wesen göttlicher Natur gab die Gottheit zwei Bewegungen, die eine in sich selbst und in immer gleichen Beziehungen, wodurch es immer mit sich übereinstimmt, die andere nach vorwärts, wodurch es von der Bewegung des immer Gleichen und Aehnlichen beherrscht wird." In der That läßt sich für die Axen-Drehung und die Bewegung um fremde Weltkörper, so wie für Centripetal- und Centrifugal-Kraft und die daraus hervorgehende Mannigfaltigkeit der Bewegungen kein besserer geistiger Ausdruck aufstellen. Leicht könnte man hier einen Widerspruch zu finden glauben gegen die oben aufgestellte Lehre, daß das Weltall nur Eine Bewegung habe, nämlich nur in

sich selbst, während hier eine zwiefache Bewegung angenommen wird. Allein die obige Aussage gilt von dem Weltall im Ganzen, die jetzt mitgetheilte von den einzelnen Theilen des Weltalls in ihrem Wechselverhältnisse zu einander; beide sind in den verschiedenen Beziehungen, in welchen sie aufgestellt sind, als vollkommen der Wahrheit entsprechend anzuerkennen und heben sich keinesweges wechselsweise auf.

Die wesentlichen Gesetze für die Weltkörper, daß jeder derselben in allen Beziehungen ein besonderer und eigenthümlicher sey und in sich ein geschlossenes Ganze bilde, daß jeder in einer doppelten Bewegung stehe, wovon die eine als die innere, sich ganz auf das besondere Daseyn des Einzelnen beziehend, als ein Drehen um die Axe erscheint, während die andere sich auf das Wechselverhältniß der verschiedenen Welten bezieht und daher zu einem Kreisen um andere und zu einem Umkreiswerden von andern sich gestaltet, daß endlich alle Weltkörper nothwendig von einem gemeinsamen Bande umschlungen werden, welches nicht als ein äußeres, bloß der Nothwendigkeit gehorchendes, sondern als ein in dem innern Wesen der Körper begründetes betrachtet werden darf, — alles dieses ist von Platon erkannt worden. So sehr das Gebiet der Astronomie sich erweitern mag und so sehr auch immer mehr durch mathematische Berechnungen die Bewegungen auseinander gesetzt werden mögen, so bleiben doch jene Sätze für immer gewiß; daß selbst das Kopernikanische System diese Lehren nicht zu verändern vermocht hat, zeigt, daß auch eine wesentlich veränderte Ansicht über die Stellung des Einzelnen dem, was für alle Zeiten über das Allgemeine durch Platon feststeht, keinen Eintrag zu thun vermochte.

Indem uns nun obliegt die Bildung der einzelnen Erdwesen nach Platon aufzufassen, haben wir wieder mehrere mythische Vorstellungen abzustreifen, und müssen dabei zugleich zu der schon früher im Allgemeinen dargestellten Elementar-Lehre zurückkehren.

Im Tim. Steph. 39. werden vier Geschlechter von We-

sen angenommen, nämlich ein himmlisches der Götter, größtentheils aus Feuer gebildet, ein geflügeltes und in der Luft schwebendes, ein im Wasser lebendes und ein an die Erde gebanntes. Es sind offenbar wieder die obigen Elemente, insofern sie in bestimmten Reihen von Gebilden hervortreten, und dem einen oder andern Elemente vorzugsweise angehören, wobei das fast nur aus Feuer bestehende als das herrlichste Wesen und eben dadurch das Feuer als das edelste der Elemente dargelegt wird. Den aus Feuer gebildeten Göttern, welche also erst Geschöpfe der Gottheit sind, wird nun die Bildung der übrigen Wesen übertragen, welches, aus der mythischen Sprache übersetzt, wohl nichts anderes heißen kann, als daß das Feuer oder der Verein von Licht und Wärme das Unentbehrlichste und Wesentlichste bei aller Bildung sey, was wohl auch jetzt jeder gern zugeben wird. Denn wenn sie auch nicht, was Platon anerkannte, den Stoff selbst für sich allein gewähren, so sind sie doch die Bildner desselben. Alle neugebildeten Wesen, die also nicht von der Gottheit unmittelbar ausgehen, sondern erst Geschöpfe von Geschöpfen, Erzeugnisse der einzelnen großen lebenden Wesen, welche unmittelbar aus dem All entsprungen sind, d. i. der Weltkörper, sind, können eben deswegen nicht unsterblich seyn, sondern sterben und gehen dann wieder zu den Schöpfern zurück. Dies wird bildlich besonders durch die Mischung des Sterblichen und Unsterblichen in einem Becher dargelegt, Tim. Steph. 41. *τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτὸν, ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.* „Das von den frühern Schöpfungen übriggebliebene schüttete er in einen Becher, und vermischte es fast auf dieselbe Weise wie jene, jedoch nicht ganz so ungetrübt, sondern in zweiter und dritter Ordnung." Hier werden also Wesen angedeutet, in denen das Göttliche in einem niedrern Maaße wohnt, als in den frühern; es giebt nach Platon eine Stufenreihe der Wesen, je nachdem der göttliche Geist in ihnen mehr oder minder hervortritt. Aber es giebt

kein geschaffenes Wesen, welchem jener Geist ganz mangelte; nur das Maaß ist verschieden; sterblich aber ist, das Weltall selbst ausgenommen, Alles vermöge der großen Beimischung des Materiellen. Die Bildung des herrlichsten der Geschöpfe, des Menschen, werden wir erst später betrachten. In Beziehung auf die Bildung der andern Wesen müssen wir erst einen sich auf das Ganze beziehenden Ausspruch Platons würdigen, ehe wir zum Einzelnen übergehen. Indem er nämlich Tim. Steph. 47. von der Betrachtung des Menschen zu der über andere Dinge übergeht, nennt er jene *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα*, „das durch Vernunft Geschaffene" und diese *τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα* „das durch Nothwendigkeit Erzeugte." Die Welt ist aus beiden gemischt; die Vernunft bestrebt sich anhaltend die Nothwendigkeit zu besiegen; nur dadurch konnte das Weltall gebildet werden. Auf beide muß man daher bei der Betrachtung jedes Wesens Rücksicht nehmen. Hiernach könnte es scheinen, als ob Platon ein doppeltes Prinzip der Weltbildung annehme, nicht aber, wie wir bisher behaupteten, Alles aus der Vernunft ableite; allein diese doppelartige Begründung ist in der That nur Schein. Dasselbe nämlich, was früher als Chaos erschien, und über dessen Bedeutung wir uns bereits erklärt haben, tritt hier als Nothwendigkeit auf. So wie Platon die gesammte Welt mit ihren Erscheinungen als ein einiges, aus Gott stammendes Ganze betrachtend, zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren einen Gegensatz aufstellt, und jenes als das Niedere in dieses als in das Höhere übergehen läßt, so läßt er eben hier das Niedere unter der Form der Nothwendigkeit und das Höhere unter der Form der Vernunft, die ihm offenbar mit Freiheit gleichbedeutend war, auftreten, ohne daß deswegen ein völliger Gegensatz anzunehmen ist. Es ist allgemeine Bestimmung aller Wesen, vom *νοῦς* oder der Vernunft vollkommen durchdrungen zu werden und dieselbe im Abbilde darzustellen; je weniger dieses geschehen ist, um desto mehr ist die Nothwendigkeit als herrschend zu betrachten.

Indem nun die Naturseite näher betrachtet und die obigen vier Elemente als Grundlagen des Daseyns aufgewiesen werden sollen, so giebt Platon das offene Bekenntniß, Tim. Steph. 48. οὐδεὶς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν. „Niemand hat die Erzeugung derselben angegeben;" er gesteht also, daß er nicht im Stande sey aufzuzeigen, wie die Elemente entstanden und wodurch sie zu solchen geworden, sondern dieses immerhin voraussetzen müsse, um doch irgend einen Anfangspunkt der Untersuchung zu haben. Vergleicht man dieses Bekenntniß mit der obigen Stelle aus Philebos, so bleibt die schon oben von uns ausgesprochene Behauptung keinem Zweifel unterworfen, daß Platon die Lehre von den vier Elementen keineswegs für wissenschaftlich begründet gehalten, sondern nur als eine für den damaligen Stand der Dinge nothwendige Hypothese zur Begründung weiterer Forschungen angesehen haben muß. Es scheint ihm um so unmöglicher, hierüber etwas Zuverlässiges zu bestimmen, als jene Dinge ganz im Gebiete des ewigen Werdens und Wandelns liegen, so daß sich schlechthin nichts mit völliger Gewißheit von ihnen behaupten läßt. Tim. Steph. 49. φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τὴν τούτου καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. „Denn nicht verharrend, flieht es (jedes einzelne Sinnending) die Bezeichnung dieses und dessen und diesem und überhaupt jeden Ausdruck, welcher Dinge als wirklich bestehend andeutet." In Beziehung auf die einzelnen Naturwesen erkennt also Platon die Jonische Lehre des ewigen Wechsels vollkommen an. Als Beispiele für diesen Wechsel führt er an, daß das, was wir eben Wasser nannten, erstarrt, zu Stein und Erde, zerfließend aber zu Hauch und Luft, und diese endlich verbrennend zu Feuer werde, das Feuer wiederum sich verdichtend in eine Art von Luft, diese bei weiterer Verdichtung in Nebel und Wolken übergehe, woraus dann bei größerer Anfüllung fließendes Wasser und aus diesem endlich Erde und Steine entstehen. So bildet sich aus den Elementen ein immerwährend fortschreitender Kreis, dessen einzelne

Glieder durchaus kein festes Bestehen haben, sondern sich wechselsweise in sich aufnehmen. Wer wollte leugnen, daß diese Naturansicht ihrem Wesen nach der Wahrheit sehr nahe stehe? Die Uebertreibungen des Heraklit und noch mehr der spätern Sophisten hat Platon abgeschnitten, indem er die Nothwendigkeit einer fest stehenden Grundlage anerkannte; in unserer Zeit lebend würde er auch für das Einzelne mehr Gesetze erkannt haben; auch hat er keine Erscheinung für gesetzlos geachtet; ihm war es zunächst nur darum zu thun, das Erscheinende als schwankend und das Sinnliche als unzuverlässig zu bezeichnen. Von der Natur selbst wird in Beziehung auf das Einzelne ausgesagt, daß sie immer dieselbe sey: Tim. Steph. 50. *ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως· δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.* „Die Natur geht nicht aus ihrem eigenthümlichen Wesen heraus; denn sie nimmt immer Alles in sich auf und gewinnt nie eine Gestalt, die dem, was in sie eingeht, ähnlich ist.“ Die Natur an sich ist also gestaltlos, aber die Mutter aller Gestalten, so wie sie dieselben bei ihrem nothwendigen Verschwinden wieder in sich aufnimmt. Wenn wir bei jeder Entstehung eines Wesens das Entstehende, das, worin es entsteht, und das, woher es sein Abbild genommen hat, unterscheiden, so muß das erstere eine Eigenthümlichkeit haben, die zwischen dem zweiten, als dem mütterlichen Prinzipe und dem dritten als dem väterlichen Principe in der Mitte liegt. Indem es nun in der ganzen Natur sich so verhält, so muß diese selbst als das mütterliche Prinzip eigentlich gestaltlos seyn, um eben die unendliche Entwickelug möglich zu machen. So sind denn auch die sichtbaren Elemente nicht ein Ursprüngliches, sondern ein Entstandenes. Das Bleibende ist nur *ἡ χώρα*, der Raum; er war nach Tim. Steph. 52. *πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι* „ehe der Himmel entstand;“ jedoch ist er niemals ein besonderes sinnlich Daseyendes, sondern er ist nur die Bedingung des Sinnlichen. Es dürfen

daher auch die obigen Worte nicht so genommen werden, als ob der Raum wirklich gewesen wäre, ehe der Himmel da war, sondern es wird ihm nur ein gleich ewiges Daseyn zugeschrieben, wie jenem. Die Welt ist undenkbar ohne Raum, dieser undenkbar ohne Welt. In ihm ist Alles, ohne daß er selbst sinnlich wahrnehmbar ist. Es scheint, daß der Begriff des Raumes vor Platon niemals in seiner vollen Schärfe und in dem Gegensatze, in welchem er zu allem Sinnlichen und Erscheinenden steht, aufgefaßt worden ist; denn während andere vorhergegangene Ansichten auf eine Weise vorgetragen werden, der man ansieht, daß sie, wie tiefsinnig sie auch seyn mochten, dennoch den gleichzeitigen Hörenden und Lesenden nicht unbegreiflich vorkommen durften, weil sie selbst oder Aehnliches schon früher aufgestellt worden, so ist hingegen bei der Begründung des Begriffes vom Raume eine gewisse Schüchternheit nicht zu verkennen, als ob derselbe zu hochfliegend und unwahrscheinlich seyn dürfte. Bedenken wir, wie in späterer Zeit, zumal in der atomistischen Schule, der Begriff des Raumes auf eine so ganz verkehrte Weise gebraucht worden, daß man selbst noch jetzt zuweilen in allem Ernste von einem wahrhaft leeren Raume sprechen hört, so müssen wir um so mehr Platon verehren, der die Zeit wie den Raum in ihrer wahren Bedeutung vollkommen erfaßt und für alle Zeiten festgestellt hat; denn kaum dürfte in dem von Kant gegebenen Beweise, daß diese Begriffe nicht aus einzelnen, im Gebiete des Sinnlichen entstandenen Erfahrungen hergeleitet werden können, sondern als uns ursprünglich einwohnend betrachtet werden müssen, irgend etwas enthalten seyn, was nicht in Platons Darstellung ebenfalls aufgefaßt wäre.

Wir kommen jetzt zu einem Theile der Lehre Platons, welche wir nicht als wissenschaftlich begründet ansehen können, und welche auch wohl kaum als ihm ursprünglich eigenthümlich betrachtet werden kann. Sie hat zu vielen Irrthümern Veranlassung gegeben und dauert zum Theil noch jetzt fort. Platon schreibt nämlich den Elementen bestimmte

mathematische Gestalten zu; als Grundlage eignet er ihnen vorzüglich die des Dreiecks und dessen verschiedene Formen zu, deren Zusammensetzungen zu wirklichen Körpern wieder auf einzelne Elemente und die aus ihnen bestehenden Dinge bezogen werden. Hiernach hat die Erde (als Element, nicht als Weltkörper) die Gestalt eines Würfels, *κυβικον ειδος*, Tim. Steph. 55. weil sie das unbeweglichste unter den Elementen ist und die festeste und bestimmteste Gestalt besitzt. Das Feuer hat, Tim. Steph. 56. *τὸ τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος* „die festgewordene Gestalt der Pyramide," als eine aus der mindest großen Anzahl von Dreiecken bestehende, eben daher sehr bewegliche und durch Schärfe und Spitze leicht tiefeindringende Gestalt; durch diese Eigenschaften entspricht sie dem beweglichsten Elemente. Luft und Wasser haben so feine Grundgestalten, daß man sie nur sehen kann, wenn mehrere zusammentreten. Die Gestalten einander begegnend werden durch die Schärfe der Ecken und Kanten wie durch die verschiedenen Massen zertheilt und zu neuen Körpern verbunden, jedoch so, daß die Urgestalt nie ganz vergeht; auch werden die Körper wieder zerstört, wenn mächtigere Urgestallten oder Massen andringen. Diese Ungleichartigkeit der Theile ist die Ursache aller Verschiedenheit der Körper; die Störung des Gleichgewichts, welche eben daraus hervorgeht, ist die Ursache aller Bewegung. Ein leerer Raum wird dadurch unmöglich, daß dahin, wo die schwerbeweglichen Theile nicht zu dringen vermögen, doch die leichteren, zunächst Feuer und Luft, dringen.

Wie Windischmann in den Anmerkungen zur Uebersetzung des Timäos grade über die eben dargelegten Ansichten in Begeisterung gerathen, und dieselben für die wahren Grundlagen der Physik und Chemie halten konnte, ist um so unbegreiflicher, als dieselben die wahre Grundlage aller Atomistik sind, denn Atomistik ist nichts anderes, als die Annahme gewisser Grundfiguren der Materie, welche völlig willkührlich sind und schlechthin keinen wahren Dynamismus

der Natur gestattten, wie schon Kant vollkommen erwiesen hat. Wir können daher nicht nur in dieses Lob nicht einstimmen, sondern sind auch völlig überzeugt, daß Platon hier mehr einer fremden Ueberzeugung, die keineswegs seine eigne war, gefolgt sey. Es konnte ihm nicht entgehen, daß es hiernach eigentlich gar keine wahre, sondern nur eine scheinbare Metamorphose der Materie giebt; dies erkennt er auch an im Tim. Steph. 54. τὸ δὴ πρόσθεν ἀσαφῶς ῥηθὲν νῦν μᾶλλον διοριστέον· τὰ γὰρ τέτταρα γένη δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν, οὐκ ὀρθῶς φανταζόμενα· γίγνεται μὲν γὰρ ἐκ τῶν τριγώνων κ.τ.λ. „Das früher unklar Behauptete ist jetzt näher zu bestimmen; denn es war keine richtige Vorstellung, daß die vier Grundstoffe durch einander und auf einander wirkend Alles erzeugen; denn die Dinge entstehen aus Dreiecken u. s. f." Obwohl er nun hier der mechanischen Ansicht den Vorzug zu geben scheint, so darf uns dies nicht bewegen, dieselbe für Platons eigne Lehre zu halten. Solche scheinbare Beistimmungen finden sich in Platon häufig. Nach jener atomistischen Ansicht können nur mannigfache Verschiebungen entstehen, im Grunde sind doch aber immer dieselben Körper vorhanden. Auch giebt die spöttische Weise, womit im Tim. Steph. 48. die Elementenlehre eröffnet wird, indem sie mehr auf einem Meinen, als auf einem Wissen beruhen soll, hinlänglich Anlaß zu glauben, daß die ganze Darstellung nur eine bildliche sey, indem durch die vielfache Zusammensetzbarkeit der Grundgestalten der innere Grund der Vielgestaltigkeit der Naturkörper angedeutet werden soll: keinesweges aber hat Platon ernstlich gemeint, daß solche Grundfiguren beständen und als der wahre Erklärungsgrund des Wesens der einzelnen Stoffe betrachtet werden dürfen. —

Jedes Element hat mehrere Gattungen, die dann wieder durch mannigfaltige Uebergänge und Verbindungen einzelne Arten bilden. So ist das Feuer entweder die Flamme, welche leuchtet und brennt, oder der Ueberrest der Flamme vor dem völligen Verlöschen der Kraft des Feuers, d. i. die

Gluth. Das Reinste und Beweglichste der Luft ist Aether, das Unreinste und Getrübteste Nebel und Finsterniß. Das Wasser erscheint als Feuchtes und als Dickflüssiges; die bewegliche Natur des erstern wird erklärt durch die Unbestimmtheit der das Wasser bildenden Theilchen, welche leicht auseinandergehen, eine für den mechanischen Standpunkt sehr passende und auch für den dynamischen unter gewissen Modificationen noch jetzt anwendbare Ansicht. Das Dickflüssige hingegen, aus größern Theilen bestehend, ist zusammenhängender, und wird durch Feuer und Luft zur eigentlichen Flüssigkeit gebracht; es entsteht daher durch Entfernung des Feuers nicht bloß Kälte, sondern auch Erstarrung. Tim. Steph. 59. — Unter dem Dickflüssigen erscheint bei hoher Verdichtung zuerst das Gold und dann das Eisen, nächst diesem, jedoch durch Erdiges mehr versetzt, ist das Kupfer, und der besonders durch Einwirkung der Zeit entstehende Rost. Wie so Platon das uns vorzugsweise unter der Form des Festen erscheinende Metallische als flüssig zu betrachten vermag, läßt sich nur insofern begreifen, als die hohe Färbung der Metalle leicht einen Schein des Flüssigen giebt, und als die Erfahrung wohl schon einen flüssigen Zustand dieser Metalle kennen gelernt haben mochte; dennoch erkennen wir auch hier gern das Falsche der Ansicht, ohne in Windischmanns Lob einzustimmen; denn Platon bedarf keines ihm nicht gebührenden Lobes; wer in so früher Zeit so tiefe Blicke in die Natur zu thun vermochte, darf wegen einzelner Fehlgriffe nicht vertheidigt werden.

Wasser mit Feuer vermischt ist weich und nachgebend; entweicht das Feuer über der Erde, so entsteht Hagel oder Schnee; geschieht dies auf der Erde, so wird Eis oder Reif. Die verschiedensten Arten des Wassers, welches nach dem 8. B. der Gesetze Steph. 845. das haupsächlichste Nahrungsmittel für die Pflanzen ist, entstehen in denselben durch Zutritt der Erde, aus der sie erwachsen; als das edelste Erzeugniß wird hier der Wein betrachtet, dann das Oelige, ferner das Honigartige und endlich die geronnenen ausge-

schwitzten Säfte. Erde mit Wasser verbunden giebt feste Massen, wenn das Wasser sehr zusammengedrängt ist; unter andern Verhältnissen entstehen Salze. Zutritt von Feuer und Luft macht große Umbildungen. Wir können auch hier keine tiefe Weisheit erkennen; nur die Ansicht, daß Alles, was die Ausdehnung fördert, einen geringern Zusammenhang herbeiführe, das aber, was sie mindert, größere Festigkeit erzeuge, ist als naturgetreu zu betrachten. — Die weitere Ausbildung der Elemente erwähnen wir hier nicht, weil sie von Platon mit den Empfindungen in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt wird und daher mit diesen in der physiologischen Abtheilung betrachtet werden soll. Wie Platon im Ganzen von diesen einzelnen Untersuchungen gedacht habe, beweisen die bei Erklärung des Wesens der Metalle ausgesprochenen Worte, Tim. Steph. 59. *τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσαθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν, ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεος περὶ διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.* „Andere dergleichen Dinge weiter zu betrachten, ist nicht schwer, wenn man sich begnügt, wahrscheinliche Sagen aufzustellen; will daher jemand der Erholung willen die Untersuchungen über das Seyende bei Seite setzen und nur die auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Reden über das Werden erwägen, so bereitet er sich hier allerdings einen Genuß ohne Reue, und erlangt im Leben ein mäßiges und vernünftiges Spiel." Es bedarf keiner Auseinandersetzung, wie niedrig hier im Allgemeinen die Untersuchungen über die Elemente gestellt werden. Platons Scharfsinn konnte es nicht entgehen, daß Alles, was in der Art bis dahin geschehen war, nur ein Meinen war, weswegen die aufgestellten Einzelnheiten, wenn man sie bestritten hätte, auch gewiß von Platon selbst großentheils kaum einer Vertheidigung gewürdigt worden wären.

Indem wir diesen Abschnitt schließen und die aufgestell-

ten Hauptansichten Platons über das Weltall erwägen, so werden wir von Bewunderung des hohen Geistes erfüllt; denn über das Wesen des Weltalls und der Natur überhaupt ist wohl noch nie Herrlicheres ausgesprochen worden. Ob diese Lehren zum Theil vielleicht schon früher vorgetragen wurden, kann hier nicht in Betrachtung kommen; so wie sie uns hier gegeben sind, erscheinen sie als Platons Eigenthum und stehen in der innigsten Verbindung mit seiner ganzen Lehre.

Sehr oft sind einzelne derselben wiederholt, noch öfter mißverstanden worden, wovon wir aus allen Zeitaltern Beispiele anführen könnten. Daß aber hier leichter, als bei vielen andern Gegenständen Irrthum entstehen konnte, ergiebt sich nicht nur aus der Schwierigkeit und Tiefe der Lehren, sondern auch aus der eigenthümlichen kunstvollen Darstellungsweise, so wie aus dem Wechsel indirecter und directer Darstellung, des Ernstes und des Scherzes, der eignen und der fremden Ansichten.

Besondere Naturlehre.

Es ist in dieser Beziehung uns von Platon nichts Vollständiges zugekommen, so wie denn der damalige Zustand der Wissenschaft noch fern vom Ziele einer im Besondern ausgeführten Naturlehre war. Auch wurde eine solche von Platon nicht erstrebt; Aristoteles giebt in dieser Beziehung eine viel größere Ausbeute. Wir müssen uns daher hier begnügen, einige Einzelnheiten zu betrachten, ohne einen Zusammenhang unter denselben aufstellen zu können. Auch beschränken wir uns in diesem Abschnitte auf die anorganische Seite der Natur, indem wir die organische in einem andern Abschnitte betrachten werden.

Zuerst wenden wir unser Auge auf eine Platonische Lehre aus dem Gebiete der Geologie, welche auch schon in dem frühern Abschnitte hätte erwähnt werden können. Die Mythen des hellenischen Volkes so wie die vieler anderer Völker und selbst die heil. Schrift weisen auf große Erdumwälzungen hin, die durch des Wassers Gewalt bewirkt wurden, eine Reihe von Geschöpfen vertilgten und eine andere Reihe an deren Stelle setzten. Einer so allgemeinen Sage muß nothwendig eine gewisse Wahrheit zum Grunde liegen, welche in der neuern Zeit durch genauere Forschungen anerkannt worden ist und zur Begründung einer besondern Lehre Veranlassung gegeben hat. Platon hat das Wesentliche jener Sage nicht als solche, sondern als wissenschaftlich begründet aufgenommen, jedoch so, daß er nicht bloß Umwandlungen, die durch das Wasser, sondern auch solche, die durch

das Feuer entstanden sind, anerkannt und also die Lehren des Neptunismus und Vulkanismus in sich vereinigt hat. Es finden sich dafür mehrere Stellen. Zuerst im Politikos Steph. 270. Als nämlich daselbst dargelegt worden, daß die Welt, insofern sie von Gott stamme, unsterblich sey und eine gleichmäßige Richtung verfolge, daß sie aber, sich selbst überlassen, eine entgegengesetzte und zerstörende Richtung erhalte, heißt es in Beziehung auf die letztere: *ΞΕ. Μεγίστας τοίνυν καὶ μεταβολὰς χρὴ νομίζειν γίγνεσθαι τότε τοῖς ἐντὸς ἡμῖν οἰκοῦσιν αὐτοῦ. ΝΕ. ΣΩ. Καὶ τοῦτο εἰκός. ΞΕ. Μεταβολὰς δὲ μεγάλας καὶ πολλὰς καὶ παντοίας συμφερομένας ἆρ᾽ οὐκ ἴσμεν τὴν τῶν ζώων φύσιν ὅτι χαλεπῶς ἀνέχεται; ΝΕ. ΣΩ. Πῶς δ᾽ οὔ; ΞΕ. Φθοραὶ τοίνυν ἐξ ἀνάγκης τότε μέγισται συμβαίνουσι τῶν τε ἄλλων ζώων καὶ δὴ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὀλίγον τι περιλείπεται.* „Fremder. Wir müssen glauben, daß unter jenen Umständen (nämlich bei verkehrter Wälzung der Weltkörper) die größten Veränderungen bei den innerhalb derselben wohnenden Wesen entstehen müssen. D. jüng. Sokrates. Auch dieses ist wahrscheinlich. Fremder. Aber wissen wir nicht, daß die Natur der lebenden Wesen große, häufige und durchgreifende Veränderungen schwer erträgt? D. j. Sokr. Wie könnte es anders seyn? Fremder. Es entstehen daher dann nothwendig sehr große Zerstörungen, nicht nur aller andern lebenden Wesen, sondern auch vom Menschengeschlechte bleibt kaum etwas übrig.“ Daß eine Rückwärtsdrehung der Welt von Platon nicht im Ernste angenommen werden könne, leuchtet theils aus unserer früheren Darstellung ein, theils aus der ironischen Weise, womit die nachher eintretenden Veränderungen im Folgenden geschildert werden, z. B. daß die Greise zu Kindern, die Gestorbenen wieder lebend werden u. s. f. Zweierlei nur scheint uns hier wichtig, weswegen wir die Stelle erwähnt haben, zuerst das, daß ein Zustand der Materie angenommen wird, wo dieselbe, ihrer ursprünglichen Norm abgewendet, eine Richtung annimmt, die auf sie selbst rückwärts

zerstörend wirkt. Es tritt hier dasselbe auf, was wir nachher im Gebiete des organischen Lebens in erhöhtem Maaße als Krankheit erblicken. Das zweite aber, was wir aus jenen Sätzen besonders hervorheben, ist die Annahme einer Zerstörung aller einzelnen Geschöpfe bei gewaltsamer Umwandlung eines Weltkörpers. Jene haben nur ein Daseyn durch dieses; wird also das letztere bedeutend gefährdet, so finden jene einen unvermeidlichen Untergang. Hieraus ergiebt sich die Nothwendigkeit der Annahme einer ganz andern Reihe einzelner Wesen, wenn der Zustand der Weltkörper wesentlich verändert wird; da nun aber auf unserer Erde eine solche Veränderung gewiß einmal Statt gefunden hat, und auch wohl wiederum eintreten wird, so geht nothwendig daraus hervor, daß sämmtliche Gattungen der Naturwesen, welche auf Erden vorkommen, nicht immer da gewesen sind, und nicht immer bleiben werden.

Besonders aber merkwürdig sind die Stellen im Timäos, Steph. 22 ff. wo Solon in einem Gespräche mit ägyptischen Priestern dargestellt wird, und von ihnen vorgeblich Aufschlüsse über vergangene Zeiten erhält. Hier heißt es: *πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι.* „Viele und nach vielen Beziehungen gerichtete Zerstörungen der Menschen hat es gegeben und wird es geben, die größten durch Feuer und Wasser, andere gringere durch tausenfaches andere." Die Fabel von Phaethon sey zwar an sich unwahr; *τὸ δ' ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν καὶ κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά.* „Das Wahre aber ist, daß eine innerhalb langer Zeiträume erfolgende Veränderung in der Bewegung der am Himmel um die Erde sich bewegenden Körper der Untergang der Wesen auf der Erde durch vieles Feuer herbeigeführt hat." Hierbei werden nun die hochliegenden und trocknen Gegenden am meisten zerstört, so wie

andrerseits die tiefliegenden Gegenden mehr leiden, wenn die Flüsse austreten. Bei beiden Arten der Zerstörung wird doch ein Theil der Welt und mit derselben eine gewisse geschichtliche Erinnerung erhalten. Wo übrigens weder allzugewaltige Fluth, noch eine dergleichen Hitze eintritt, sind immer Menschen vorhanden, bald mehrere, bald wenigere. Diese halten sich nach Platons Ansicht in gemäßigten Klimaten am meisten auf. Allein Alles wird zerstört, wenn: *πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὥς περ νόσημα ἥκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον*, „nach bestimmter Reihe von Jahren ein Erguß vom Himmel her geführt, gleich einer Krankheit kömmt." Ganz neue Geschlechter müssen dann beginnen und neue Reihen von Wesen sich gestalten. Die Vorstellung einer Fluth vom Himmel her stimmt nicht mit der jetzt bei den Neptunisten geltenden Vorstellung; allein der wesentliche Erfolg ist doch derselbe. Hiegegen stimmt in der Beziehung Platons hier den Aegyptern in den Mund gelegte Ansicht vollkommen mit den Neuern, daß nicht Eine Ueberschwemmung angenommen wird, sondern mehrere; die Hellenen werden als ein kindisches Volk getadelt, weil ihre Erinnerung sich auf eine so kurze Zeit erstrecke, daß sie nur Eine Ueberschwemmung annehmen. Die Menschen der Vorwelt werden als *κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος*, „schönstes und trefflichstes Geschlecht" bezeichnet, so wie auch die fabelhafte Schilderung des antidiluvianischen Athen auf etwas die Gegenwart an Größe Uebertreffendes hinweist. Wenn wir nun auch diese Ansicht zum Theil aus dem Umstande ableiten, daß man überhaupt geneigt ist, sich jede der menschlichen Erinnerung entrückte Zeit als etwas Höheres und Schöneres zu denken, als die Gegenwart zu gewähren vermag, so stimmen dieselben doch in Beziehung auf die Masse mit den Ergebnissen neuerer Forschungen überein, indem nämlich die ältesten Perioden der Erde, in sofern wir dieselben zu verfolgen vermögen, gewaltigere anorganische und organische Massen, von den letztern besonders größere Thiere, als jetzt vorgefunden werden, mit sich geführt zu haben scheinen. Die

Annahme antidiluvianischer Menschen, während langer Zeit ganz verworfen, ist in der neuern Zeit bekanntlich wieder auf Veranlassung neuer geognostischer Thatsachen in Schutz genommen worden.

Zum Schlusse führen wir hier noch eine ähnliche Stelle aus dem dritten Buche der Gesetze, Steph. 677. an: *ΑΘ. Ἆρ' οὖν ὑμῖν οἱ παλαιοὶ λόγοι ἀλήθειαν ἔχειν τινὰ δοκοῦσιν; ΚΛ. Ποῖοι δή; ΑΘ. Τὸ πολλὰς ἀνθρώπων φθορὰς γεγονέναι κατακλυσμοῖς τε καὶ νόσοις καὶ ἄλλοις πολλοῖς, ἐν οἷς βραχύ τι τῶν ἀνθρώπων λείπεσθαι γένος. ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν πιθανὸν τὸ τοιοῦτον πᾶν παντί.* „Athener. Scheinen denn die alten Reden eine Wahrheit zu haben? Klinias. Welche denn? Athener. Die, daß viele Zerstörungen des Menschengeschlechts durch Ueberschwemmungen, Krankheiten und viele andere Dinge entstanden sind, in welchen nur eine geringe Zahl aus dem Menschengeschlechte übrig geblieben ist. Klinias. Es ist dies allerdings einem jedem wahrscheinlich." Hier ist nicht von einem völligen Untergange des Menschengeschlechts die Rede, sondern nur von einer sehr großen Verminderung desselben. Nicht Einmal, sondern öfter sollen solche Umwälzungen vorgefallen seyn; auch werden nicht Ueberschwemmungen allein als Ursachen angeführt, sondern auch Krankheiten, die Platon zu den nothwendigen Erscheinungen in der Geschichte des Menschengeschlechts zählt, worüber wir in spätern Abschnitten noch mehr erfahren werden, und endlich vieles andere, also eine ganz unbestimmte Reihe, wohin theils geschichtliche Ereignisse in den Verhältnissen der Völker, theils Veränderungen in unserem Planeten-System und auf unserer Erde von Platon gerechnet worden seyn mögen.

Keinem Kenner des Platon kann es entgehen, wie oft und in wie verschiedenen Richtungen er das Wesen der Liebe zu erforschen gestrebt hat. Die herrlichen, bald mehr mythischen, bald mehr positiven, bald mehr dialektischen, ja scheinbar sophistischen Untersuchungen über jenen Gegenstand, die sich im Phädros und Lysis, so wie in dem Gastmale finden, gehören zu dem Schönsten, was je ausgesprochen worden, und stehen in der genauesten Verbindung mit den Fragen über den physischen Zusammenhang der Dinge. Welch innerer Grund verschiedene Massen getrennt halte oder verbinde, was endlich den Einzelnen Dingen ihre Gestaltung gebe, ist zum Theil zwar schon in der Elementen-Lehre vorgetragen, zum Theil aber in ganz andern, jetzt zu erwähnenden Beziehungen und Verhältnissen von Platon aufgefaßt worden.

Bei den Verbindungen der Dinge unter einander scheint bald eine offenbare Zuneigung, bald eine offenbare Abneigung, beide in verschiedenen Abstufungen, vorhanden zu seyn. Es entsteht hierbei besonders die Frage, ob sich das Gleiche anziehe oder das Ungleiche; für und gegen jede von beiden Ansichten lassen sich Gründe anführen, wie besonders im Lysis geschieht. Daß sich das Gleiche anziehe, scheinen besonders die Naturforscher damaliger Zeit, nämlich die jonischen Philosophen angenommen zu haben. Lysis Steph. 214. *Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετύχηκας ταῦτ' αὐτὰ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι; εἰσὶ δέ που οὗτοι οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες. Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.* „Bist du nicht auf Schriften sehr weiser Männer gestoßen, welche eben das behaupten, daß das Aehnliche dem Aehnlichen befreundet seyn muß? Es sind dies ja grade Männer, welche über die Natur und das All sprechen und schreiben. Du sprichst wahr, sagte er.“ Daß diese Ansicht unrichtig sey, giebt Platon schon aus dem Tone seiner Darstellung zu erkennen, und fügt dann noch besonders die Einwendung hinzu, daß diejenigen Dinge, welche als ähnlich oder gleich betrachtet werden müssen, gar kein Streben haben

könnten, sich zu verbinden, indem keines dem andern etwas zu geben vermöchte, was dieses nicht schon besitzt, und hienach also gar kein wechselseitiges Bedürfniß entstehen könnte. Die entgegengesetzte Ansicht, daß das Ungleiche sich wechselseitig suche, wird dadurch widerlegt, daß die Verschiedenartigkeit eine Abneigung voraussetze, die der Vorstellung von einer wechselseitigen Anziehung ganz widerspreche. Nach dieser doppelten Widerlegung könnte es scheinen, als ob Platon überhaupt keine bestimmte Lehre über die wechselseitige Anziehung und Abstoßung aufstellen wolle. Allein man muß hier gewiß der Ansicht Schleiermachers beitreten, daß Platon hierin keinesweges ungewiß sey, sondern diejenigen Dinge als sich anziehend betrachtet habe, welche vermöge ihrer Urbilder zusammen gehören, so daß ein Uebersinnliches sie an einander bindet, wenn auch scheinbare Aehnlichkeit eines dem andern überflüssig machen, oder Unähnlichkeit sie zu verfeinden scheinen sollte. Das Räthsel, daß in der Natur hier Aehnliches, dort Unähnliches sich anzieht, wird also nach Platon nicht von dem sinnlichen Gesichtspunkte aus gelöst, sondern von dem höhern, der sich gleichmäßig über das Reich des geistigen und des physischen Lebens erstreckt. Zur geistigen wie zur physischen Freundschaft gehört nämlich zugleich Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, jene, um die Möglichkeit einer Verbindung herbeizuführen, diese, um die Sehnsucht und das Bedürfniß wechselseitiger Verbindungen zu begründen. Daß dieses wirklich Platons Lehre sey, wird sich bei der organischen Zeugung, die uns nothwendig auf die Erörterung der berühmten und nicht selten gemißdeuteten Platonischen Liebe führt, mit Bestimmtheit ergeben.

Unter den Erscheinungen der Anziehung, welche die neuere Naturforschung in zahlreichen Formen dargelegt hat, war keine im Hellenischen Alterthume so bekannt, als die des Magneten, welcher daher damals, wie noch jetzt, oft das Vorbild für viele andere Erscheinungen ähnlicher Art abgeben mußte. Merkwürdig ist in dieser Beziehung eine Stelle

im Ion Steph. 179. wo die Untersuchung vorzüglich darauf gerichtet ist, ob die Dichtkunst durch Eingebung oder durch Kunst entstehe. Hier sagt Sokrates zum Ion, Steph. 533. nicht Kunst bringe sein Vermögen über Homer gut zu sprechen, hervor, θεία δὲ δύναμις ἥ σε κινεῖ, ὥς περ ἐν τῇ λίθῳ, ἣν Εὐριπίδης μὲν Μαγνῆτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡράκλειαν· καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὖ δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅ περ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους ὥστ' ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδήρων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται. πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται. Vielmehr ist es eine göttliche Kraft, welche Dich bewegt, gleich der in dem Steine, den Euripides Magnet benannt hat, obgleich man ihn gewöhnlich Herakleischen Stein nennt; denn dieser Stein zieht nicht nur die eisernen Ringe an, sondern theilt auch den Ringen die Kraft mit, dasselbe zu bewirken, wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe zu ziehen, so daß zuweilen eine lange Reihe von Eisenstücken und Ringen an einander hängt; alle diese aber hängen in Beziehung auf ihre Kraft von jenem Steine ab." Daß die Kraft des Magnetes im Gegensatze anderer mit minderer Lebendigkeit wirkender Stoffe eine göttliche genannt wird, darf nicht glauben machen, daß Platon diese Erscheinung als eine übernatürliche betrachten will; vielmehr deutet jenes Beiwort nur auf das Höhere im Gegensatze des Niedern, und auf das von Innen her entstandene im Gegensatze mit dem von Außen hineingetragenen. Der Magnet erscheint als ein Höheres durch seine Bewegung im Gegensatze der starren Ruhe des Unorganischen; er erscheint als ein von Innen nach Außen, also nach Art der lebendigen Wesen Thätiges, da sich nicht aufweisen läßt, daß seine Kraft ihm von Außen her mitgetheilt werde. Die Anziehungskraft des Magneten wird endlich in sofern göttlich genannt, als sie mit einer im geistigen Leben vorkommenden Erscheinung parallel läuft; so wie nämlich jedes Gute

neues Gute erweckt, jede Begeisterung neue Begeisterung schafft, so begnügt sich auch der Magnet nicht damit, daß Eisenhaltiges passiv angezogen werde, sondern erregt in ihm einen eigenthümlichen activen Zustand, vermöge dessen es selbst anzieht. Wie tief diese Ansicht begründet sey, und wie sehr sie als Vorbild der Ansicht über Anziehung in allen Gebieten betrachtet werden müsse, leuchtet ohne weitere Auseinandersetzung von selbst ein.

Wir finden endlich im Timäos Steph. 80. eine Stelle, die uns vollkommen darüber belehrt, daß Platon die Erscheinung des Anziehens und Abstoßens keinesweges auf den Magneten allein bezogen, sondern als durch die ganze Natur waltend angesehen habe. *Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν ὑδάτων πάντα ῥεύματα, ἔτι δὲ τὰ τῶν κεραυνῶν πτώματα καὶ τὰ θαυμαζόμενα ἠλέκτρων πέρι τῆς ἕλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων, πάντων τούτων ὁλκὴ μὲν οὐκ ἔστιν οὐδενί ποτε, τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν τε αὑτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τό τε διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὑτῶν διαμειβόμενα ἕδραν ἕκαστα ἰέναι πάντα, τούτοις τοῖς παθήμασι πρὸς ἄλληλα συμπλεχθεῖσι τεθαυματουργημένα τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι φανήσεται.* „Auch alle Strömungen der Gewässer, sogar das Fallen der Blitze und die bewunderten Erscheinungen in Betreff der Anziehung des Bernsteins und der Magnete, sind allesammt keinesweges als Anziehung zu betrachten; vielmehr liegt der Grund darin, daß, weil nichts leer seyn darf, diese Dinge sich wechselseitig an einander stoßen, und getrennt sowohl als verbunden jeder Theil seinen eigenthümlichen Sitz sucht. So werden demjenigen, der gehörig untersucht, jene wunderbaren Vorgänge durch diese wechselseitig verbundenen Leiden entstanden zu seyn scheinen.“ Als das Merkwürdigste stößt uns zuvörderst das auf, daß Regen und Blitz mit den Erscheinungen des Bernsteins und des Magneten, als aus gleichem Grunde entstehend, zusammengestellt werden; die wahre innere Verwandtschaft dieser Vorgänge konnte erst nach vielfältigen Erfahrungen der neuesten Zeit

entdeckt werden; aber auch ohne diese, durch die Kraft der Wahrheit getrieben, erkannte Platons hoher Geist Erscheinungen als zusammengehörig, die bei einer bloß sinnlichen Betrachtungsweise höchlich verschieden erscheinen mußten. Die Anziehung soll nicht der alleinige Grund dieser Erscheinungen seyn, so wie wir denn auch noch jetzt anerkennen müssen, daß bei jeder Anziehung ein innerer Vorgang als Grund der Erscheinung gedacht werden müsse. Dieser Grund wird von Platon darin gesucht, daß es keinen leeren Raum geben könne, und daher jeder Theil einen solchen zu meiden und durch Wechselverbindungen die ihm eigenthümliche Stelle zu erlangen suche. Hiernach erscheint von selbst die Anziehung als über alle Theile der Natur verbreitet, da der eben genannte Grund sich auf alle Körper ohne Ausnahme erstreckt. Da jedes Ding nach der im Vorbilde bestimmten Gestaltung strebt, diese aber immer neu sich bildet, so ergiebt sich daraus eine zahllose Reihe von Anziehungen, welche, indem sie zum Ziele gelangen, wieder neue hervorrufen. Die doppelte Erwähnung des „Wunderbaren" in diesen Erscheinungen ist wohl als ironisch zu betrachten; Platon scheint darauf hinzudeuten, daß man sich nicht begnügen dürfe, die Erklärung mancher Erscheinungen eben durch den Begriff des Wunderbaren von sich ablehnen zu wollen; vielmehr sey derselbe eben so unzureichend, wie der der Anziehung, der ohne weitere Deutung des innern Grundes nicht mehr und nicht weniger Klarheit mit sich führt, wie jener.

Biologie.

Wir fassen Platons Lehre vom organischen Leben überhaupt unter dem Namen Biologie auf, um uns dem sich fast aufdringenden gebräulichen Worte Physiologie zu entziehen, welches von Platon noch in dem ursprünglichen Sinne als Naturforschung überhaupt gebraucht wird. Wie viel von den hier vorzutragenden Lehren Hippokrates angehört haben mag, ist nicht unsere Aufgabe zu ermitteln; Vieles stimmt mit seinen Lehren unmittelbar überein, Vieles muß als weitere eigenthümliche Ausbildung derselben betrachtet werden. Manches ist mit ihnen in wirklichem oder scheinbarem Widerspruch. Was hiervon endlich aus den Lehren der Ionischen Philosophen stamme, läßt sich zwar zum Theil ausmitteln; zum Theile aber können wir über diesen Ursprung durchaus nicht entscheiden. Uns genügt, daß, wie bereits angeführt worden, diese gesammte Lehre in Platons Schriften in einem höhern Lichte und in innigerem Zusammenhange erscheint, als in irgend einem andern Schriftwerke vor ihm. Schon dadurch unterscheidet sich Platon wesentlich von ihnen, daß er kein einzelnes Element und auch keinen Verein von Elementen als den Grund und den Anfang des Lebens, ἀρχή, darstellt, sondern dieses selbst ist ihm das Erste und Begründende. Daher dient ihm auch in der Darstellung der Schöpfung und Weltbildung nicht, wie bei den Neuern meistens geschehen, die anorganische Seite der Natur, sondern vielmehr die organische zum Vorbilde, und zwar vorzüglich

die durch ihre Bewegungsthätigkeit den Charakter des Lebens im höchsten Maaße an sich tragenden Thiere. Daher ist Platons Lebensansicht die lebendigste unter allen, die je aufgestellt worden, und ist noch heute in Beziehung auf ihre allgemeinen Grundlehren, nicht aber in Beziehung auf die Ausführung im Einzelnen, das Musterbild jeder Physiologie, deren Zweck über dem Gebiete des Mechanismus hinaus liegt. Da weder der Umfang der im Alterthume gegebenen Naturkenntnisse, nach Platons Standpunkt und Zweck eine systematische Physiologie herbeiführen konnten, so wird auch unsere Darstellung mehr rhapsodischer Art seyn. Jedoch werden wir uns bemühen den Faden der zerstreuten Lehren so fest als möglich zusammen zu halten.

Wir beginnen mit einer Stelle im Phädros, der auch in Beziehung auf die Naturseite ganz den Platz verdient, den ihm Schleiermacher angewiesen und Bekker in seiner Ausgabe des Originals anerkannt und befolgt hat; denn Alles, was Platon über die Natur aussagt, findet sich in diesem Dialoge vorbereitet, zum Theil in bestimmten Ausdrücken, zum Theil in mythischem Gewande. Die höchste Lebendigkeit und Schönheit, welche in der Sprache desselben obwaltet, ist das Abbild und die Folge der Begeisterung, mit welcher Platon jedes Daseyn als ein lebendiges und dem Urquell der Gottheit entstammendes Wesen betrachtet. Indem er hier Steph. 245. die Psyche als ein nicht von Außen entstandenes, und von sich selbst abhängiges, und eben daher unsterbliches Wesen betrachtet, giebt er beiläufig eine bestimmte Erklärung über das Wesen des Beseelten. *Πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον.* „Jeder Körper, dessen Bewegtwerden von Außen stammt, ist leblos, (ohne Psyche); der aber, bei dem es von Innen her und ganz von ihm selbst entsteht, ist lebendig (mit Psyche versehen.)“ Der Charakter des Lebens ist also Selbstthätigkeit; Bewegung an sich bezeichnet dasselbe nicht hinlänglich, da diese auch von Außen stammen kann. Daß Beweglichkeit und wirkliche Bewegung eine unentbehr-

liche Eigenschaft des Lebens sind, erkennt Platon selbst da an, wo er, wie so häufig geschieht, gegen die Jonier und deren Nachfolger kämpft. Wir führen hier die Stelle aus Theätet an, wo nach der Erwähnung von Protagoras, Heraklit und Empedokles, die gar kein Seyn, sondern nur ein Werden anerkennen, Sokrates Steph. 153. sagt: *Τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία· τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἄλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως· τοῦτο δὲ κίνησις. — Καὶ μὴν τό γε τῶν ζώων γένος ἐκ τῶν αὐτῶν τούτων φύεται· ἡ τῶν σωμάτων ἕξις οὐχ ὑπὸ ἡσυχίας μὲν καὶ ἀργίας διόλλυται, ὑπὸ γυμνασίων δὲ καὶ κινήσεων ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ σώζεται;* „Die Bewegung verursacht den Schein des Seyns und das Werden, die Ruhe hingegen das Nichtseyn und das Untergehen; denn die Wärme und das Feuer, welche alles andere erzeugen und beaufsichten, entstehen selbst aus Ortsveränderung und Reibung: dies ist ja aber Bewegung. — Auch das Geschlecht der lebenden Wesen entsteht aus denselben Gründen. — Wird nicht der Zustand der Körper von Ruhe und Trägheit zerstört, von leiblichen Uebungen und Bewegungen aber möglichst lange erhalten?" Dasselbe wird nachher von der Seele gesagt, die ebenfalls nur durch Lernen und Denken, welches die ihr eigenthümlichen Bewegungen sind, ein möglichst vollkommenes Daseyn erhält. — Die Bewegung ist also durchaus zum Leben unentbehrlich. Wärme und Feuer, als der Grund aller Entwicklung entstehen aus Bewegung und äußern sich als solche. Das Anorganische im Ganzen wird unter dasselbe Gesetz gebracht, wie das Organische; von dem letztern aber wird vorzüglich gesagt, daß die Bewegung ein wesentliches Mittel seiner Selbsterhaltung sey. Nicht verloren wird dadurch des Lebens Kraft, wie es bei oberflächlicher Betrachtung leicht erscheinen könnte, sondern wahrhaft erst gewonnen, wie aus den gymnastischen Uebungen in leiblicher und aus dem Lernen in geistiger Rücksicht erwiesen wird. Zugleich erscheint die Bewegung aber

auch als das Mittel zur wahren Offenbarung der Natur der einzelnen lebenden Wesen, indem das Daseyn für sich allein und ohne Bewegung gedacht nur ein unvollkommenes Bild des Innern zu gewähren vermocht hätte. — Daß ein lebendes Wesen innern Zusammenhang habe, und alle Theile desselben wesentlich zu einander gehören, finden wir zuerst beiläufig in Phädros Steph. 264. angegeben, indem Platon das Wesen einer guten Rede darin setzt, daß sie einem lebenden Wesen gleich seyn müsse. *Οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.* „Ich glaube, Deine Meinung geht dahin, daß jede Rede einem lebenden Wesen gleichen und so wie dieses einen eignen Leib haben müsse, daß sie daher weder ohne Kopf noch ohne Fuß seyn dürfe; vielmehr müsse sie eine Mitte und Endpunkt haben, die zu einander passen und dem Ganzen gemäß geordnet sind." Es erscheinen also die lebenden Wesen als höchstes Bild der Ordnung und des Zusammenhangs; ihnen in Hinsicht der harmonischen Verhältnisse der einzelnen Theile unter einander gleich zu seyn, ist das höchste Ziel aller Kunst. Das vollkommenste Leben ist mit der vollkommensten Uebereinstimmung der Theile verbunden; jede Abweichung erscheint als ein Niederes, als Krankheit; die Erhaltung derselben ist das wesentlichste Zeichen der Gesundheit. Für letzteres führen wir nur vorläufig die Stelle aus Gorgias, Steph. 504. an: ΣΩ. *Τί οὖν ὄνομά ἐστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ τοῦ κόσμου γιγνομένῳ;* Καλ. *Ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν ἴσως λέγεις;* ΣΩ. *Ἔγωγε.* „Sokr. Wie nennt man nun das in dem Körper, was durch Ordnung und schönen Zusammenhang entsteht? Kal. Du meinst wohl Gesundheit und Stärke? Sokr. Allerdings." Diese Beziehung der Gesundheit auf die Harmonie, welche bis auf unsere Zeiten herab immer wieder, zum Theil auf ziemlich unklare Weise, von Empirikern eben so wie von Rationalisten aufgestellt wird, und

wenn sie für sich allein dasteht, allerdings noch nicht erschöpfend ist, wird von Platon an unzähligen Stellen und auf verschiedene Weise benutzt; jedoch war dieselbe schon vor ihm, und vorzüglich in der pythagoräischen Schule, ziemlich häufig aufgestellt worden.

Bei diesem Zusammenhange aller Theile des lebenden Wesens giebt es doch relative Gegensätze, so daß die Theile jedes Gegensatzes unter sich zwar verschieden, aber doch ähnlich sind, und nur durch das höhere Ganze verbunden zur Einheit werden. Platon führt daher gern als Beispiel eines Begriffes, der mehrere wesentliche Unterabtheilungen in sich hat, die unter sich zwar verschieden, im Ganzen doch eine Einheit ausmachen, den organischen Körper an, wobei er gewöhnlich den menschlichen Körper vorzugsweise im Sinne hat. So heißt es im Phädros, wo die *παράνοια*, die Seelenstörung, als ein in sich sehr verschiedener, aber doch durch Einheit verbundener Zustand betrachtet wird, Steph. 265. *ὥσπερ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα*, „wie aus dem einen Körper ein Doppeltes und Gleichnamiges entstanden ist, wovon wir das eine rechts, das andere links nennen.“ Rechts und links erschienen ihm also nicht als absolut gleich, wie sie eine Zeit lang den Neuern erschienen sind; denn sonst hätte der Vergleich nicht gepaßt, da die von Platon angedeuteten beiden Arten der Seelenstörung in der That wesentlich unterschieden waren. Die Stellung von rechts und links würde an sich eine bloß örtliche, und daher nur äußere und keineswegs wesentliche Verschiedenheit angegeben haben, wenn ihr nicht etwas Inneres entsprochen hätte. Wahrscheinlich ging Platon davon aus, daß die Verschiedenheit, die wir in der Stärke der rechten und linken Körperseite antreffen, nicht zufällig seyn könne, wie die Neuern (man denke an Franklins Brief der rechten Hand an die linke) geglaubt haben, sondern auf einem wesentlichen und nothwendigen Grunde beruhe, welches in der neuesten Zeit denn auch von der Physiologie anerkannt worden ist. Trotz dieser Aner-

kennung verlangt Platon dennoch sowohl in den Büchern vom Staate als in den Gesetzen eine gleichmäßige Uebung beider Körperhälften, indem der Mensch sich bestreben muß, das, was die Natur schon schwach gebildet habe, nicht durch vernachlässigte Uebung noch schwächer und dadurch zu jeder Thätigkeit untauglich zu machen.

Jedes einzelne Leben ist einer unaufhörlichen Veränderung unterworfen, während dasselbe unveränderliche Prinzip in ihm waltet. Dies geht schon aus der Natur des Ganzen hervor, dem es angehört; als Theil der Welt, deren beständige Umwandlung bereits oben angegeben ist, muß es nothwendig nicht nur hieran Theil nehmen, sondern eben, weil es nur ein Theil der Welt ist, und also auch zu dem gehört, dessen nothwendiges Anfangen und Aufhören in einer bestimmten Zeit gegeben ist, muß die Veränderlichkeit in ihm besonders groß seyn. Diese schon von Heraklit und andern jonischen Philosophen anerkannte Beweglichkeit wird von Platon an vielen Stellen berührt; besonders interessant ist eine Stelle, wo in wenigen Worten das Wesentliche dieser Lehre erschöpft wird, im Phädon, Steph. 91. *σῶμα ἀεὶ ἀπολλύμενον οὐδὲν παύεται.* „Der Leib hört nie auf unterzugehen." Es läßt sich wohl nicht bündiger, als mit den angeführten Worten geschehen ist, darlegen, daß das Leben ein unaufhörliches Sterben ist; es liegt aber darin auch die Lehre, daß das Leben ein anhaltendes Erzeugen voraussetze; denn das Einzelne könnte nicht bestehen, wenn es anhaltend stürbe, ohne wieder neuerzeugt zu werden. So ergiebt sich denn für das Leben eine unaufhörliche Metamorphose, die wir auch nicht einen Augenblick stillstehend denken dürfen. Dieselbe ist ferner eine wesentlich innere, die durch die äußere Natur befördert, aber auch vermindert werden kann. Starke äußere Einwirkungen können leicht dem Daseyn gefährlich werden, indem das Leben nur allmälige und mit einer gewissen Milde fortschreitende Bewegungen gestattet. Es muß daher unter solchen kosmischen Verhältnissen, wo stürmische Veränderungen vorgehen, der Tod alles Leben-

digen entstehen; erst bei größerer Ruhe entwickelt sich wieder neues Leben, dem ebenfalls wiederum Metamorphose eigen ist. Dieses ist besonders deutlich ausgesprochen in den oben angeführten Stellen aus dem Politikos Steph. 270., wo eben daraus, daß große Erderschütterungen früherhin gewesen sind, der Schluß gezogen wird, daß die lebenden Wesen jener Zeit untergegangen sind; es ergiebt sich aus jenen Sätzen auch, daß Platon dem Menschengeschlechte eine größere Kraft des Widerstandes gegen äußere Gewalt zuschreibt, wie den andern lebenden Wesen; denn von diesen bleibt nichts, von jenem doch etwas übrig. Die neuere Zeit behauptet dasselbe, indem sie in dem Menschen eine größere Fähigkeit des Widerstandes gegen klimatische und andere Verhältnisse anerkennt, als in allen andern Wesen. Die an jener Stelle weiter geschilderte Umwandlung der organischen Wesen bei jener Umwälzung, daß nämlich Greise wider jung werden u. s. f., ist, wie bereits oben bemerkt worden, offenbar ganz mythisch, so wie sie sich denn an einen vollkommenen Mythus anschließt, dessen wesentlicher Sinn kein anderer ist, als daß einst ein anderer Zustand der Wesen war, als jetzt, und jetzt ein anderer, als damals. Die einzelnen Züge und Schilderungen aber besonders deuten zu wollen, würde zu einer Willkührlichkeit ohne Gränzen führen.

So wie alle Erscheinungen nach Platon ihren Grund in den Elementen haben, so bestehen auch die lebenden Wesen und insofern, als sie den Stoff und die Richtung ihres Daseyns aus denselben Elementen erlangen. Hierüber findet sich auch außer den in früher angeführten Stellen gegebenen Andeutungen auch eine Stelle im Philebos, Steph. 29. *Οὐκοῦν σμικρὸν μέν τι τὸ παρ' ἡμῖν καὶ ἀσθενὲς καὶ φαῦλον, τὸ δ' ἐν τῷ παντὶ πλήθει τε θαυμαστὸν καὶ κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ περὶ τὸ πῦρ οὔσῃ.* „Ist nicht das in uns vorhandene Feuer klein, schwach und unkräftig, das im All verbreitere aber an Masse, Schönheit und Kraft bewundernswürdig?" Es muß sich so verhalten; denn jenes wird erst aus diesem ernährt. Dasselbe gilt auch

in Beziehung auf die andern Elemente, ja selbst in Beziehung auf die Psyche, welche den einzelnen lebenden Wesen nicht einwohnen könnte, wenn das All keine Psyche hätte; die Psyche des Alls als die Mutter aller einzelnen Psychen muß daher nothwendig viel trefflicher seyn, als diese. So ist denn jedes einzelne lebende Wesen in allen Beziehungen an das Ganze geknüpft, und kann nur gedacht werden, in wiefern es durch dasselbe besteht. In allen Wesen, besonders aber in den im strengern Sinne als lebend bezeichneten, werden Seele und Körper angenommen, jedoch so, daß dieser Gegensatz kein absoluter ist, sondern daß beide erst durch ein noch Höheres gesetzt werden, unter beiden aber die Seele als das Frühere, Vorzüglichere und Herrschende gesetzt wird. Gesetze, 10. Buch, Steph. 896. Ὀρθῶς ἄρα καὶ κυρίως ἀληθέστατά τε καὶ τελεώτατα εἰρηκότες ἂν ἦμεν ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα δὲ δεύτερόν τε καὶ ὕστερον ψυχῆς ἀρχούσης ἀρχόμενον κατὰ φύσιν. „Wir würden also mit Recht und in allen Beziehungen als sehr wahr und gegründet sagen können, daß die Seele früher, als der Körper, dieser aber später entstanden sey, und von der herrschenden Seele seiner Natur gemäß beherrscht werde." Hieraus wird denn nun weiter geschlossen, daß alles Seelenhafte das Ursprüngliche, alles Leibliche aber das Nachfolgende, Entstandene sey. Die Seele des Ganzen muß die vortrefflichste der Seelen seyn, indem sie die Mutter aller andern ist. Dies hat sich bereits oben ergeben und erhellt auch noch im weitern Verfolge der obigen Stelle, wo es heißt: δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός. „Es ist klar daß die trefflichste Seele der ganzen Welt vorstehe." Die Ansicht der Vorherrschaft der Seele über den Körper erstreckt sich so weit, daß der Körper in Platons Schriften nicht selten sogar als etwas Hinderliches und Schlechtes erscheint; dies geschieht jedoch nur da, wo grade die sittliche Seite der Betrachtung sehr vorherrscht, und das Körperliche als dasjenige erscheint, was leicht Störung von mancherlei Art

herbeiführt. Hier tritt oft eine Ansicht auf, die sich der ascetischen des Christenthums nähert, wo das Fleisch und die Welt als das Schlechte erscheinen. Da aber nicht das Körperliche an sich Christo als das Schlechte erschien, indem er ja sagt, daß unsere Leiber zu Tempel werden sollen, was sie nicht werden können, wenn sie an sich schon unheilig sind, so dürfen wir um so weniger glauben, daß Platon das Leibliche an sich für verwerflich gehalten habe, was überhaupt mit seiner ganzen Ansicht von der Welt in Widerspruch stehen würde. Stellen, in denen eine scheinbar unbedingte, bei genauer Betrachtung immer aber nur in gewissen Beziehungen ausgesprochene Verachtung des Körperlichen angetroffen wird, finden sich häufig. Schon im Phädros Steph. 250. heißt es bei der Erwähnung eines seeligen außerordentlichen Zustandes der Menschen: *καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.* „Rein und nicht bezeichnet mit dem, was wir nach Art einer Auster an die Schaale gefesselt, mit uns umhertragen und Körper nennen." Hierher gehört auch eine Stelle im Phädon, wo Sokrates das Scheiden von der Welt als etwas wünschenswerthes seinen Freunden darzulegen und sie eben dadurch zu trösten sucht, Steph. 66. *μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δὲ ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν· ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν.* „Zahllose Unruhen verursacht uns der Körper wegen der ihm nöthigen Nahrung. Treten nun noch einige Krankheiten hinzu, so verhindern sie uns im Ringen nach dem Wensenhaften. Auch erfüllt er uns mit sinnlicher Liebe, Begierden und Befürchtungen, so wie mit allerlei Bildern und vielfacher Thorheit, so daß, wie man es auch behauptet, wir in der That und Wahrheit vermöge desselben durchaus nicht weise zu seyn vermö-

gen." Im 9ten B. vom Staate Steph. 591. heißt es: Der Vernünftige wird nicht um der thierischen und unverständigen Lust willen seinen Leib erhalten und ernähren, ja selbst nach Gesundheit, Stärke und Schönheit wird er nicht streben, wenn er nicht dadurch weise werden kann; immer wird er die Harmonie des Leibes deswegen erstreben, um eine Uebereinstimmung desselben mit der Seelenharmonie hervorzubringen. In den angeführten Sätzen ist der Gegensatz des Sinnlichen gegen das Unsinnliche dem Zwecke der Darstellung gemäß hervorgehoben, da es darum zu thun war, die dem Menschen einwohnende Sehnsucht nach einem höhern und vollkommnern Daseyn auf alle Weise zu begründen; allein das Sinnliche an sich konnte Platon zuerst schon deswegen nicht für verwerflich halten, weil es, wenn auch nicht so unmittelbar als das geistige Leben, dennoch aus der Gottheit stammt, und das Bild derselben an sich trägt, dann aber auch, weil dasselbe zwar Veranlassung zum Bösen geben kann, an sich aber durchaus nichts Böses enthält. Der Grund des Bösen muß vielmehr immer in der Seele liegen, was auch Platon an verschiedenen Orten anerkennt, die wir jedoch wegen ihrer rein ethischen Beziehung hier übergehen.

Die Seele als Grund des Körpers erscheint noch bei einer andern Gelegenheit, wo es jedoch schwer hält, Ernst und Scherz von einander zu sondern. Im Kratylos nämlich, Steph. 399., wo aus den Etymologien der Worte allerlei bewiesen werden soll, das scheinbar Erwiesene aber bald wieder sehr ironisch und wegwerfend behandelt wird, werden kurz hinter einander zwei verschiedene Deutungen des Wortes Psyche gegeben. *Οἶμαί τι τοιοῦτον νοεῖν τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ.* „Ich glaube, daß die, welche das Wort Psyche gebildet haben, etwa das dabei gedacht haben mögen, daß eben dieses Wesen, wenn es dem Körper beiwohnt, Ursache des Lebens für ihn

wird, indem es ihm die Kraft des Aufathmens und des Abkühlens gewährt; verläßt aber dieses Abkühlende den Körper, so geht er zu Grunde und stirbt." Mit einem Wortspiele, welches im Teutschen trotz Schleiermachers sinnreichen Bemühungen nicht wiedergegeben werden kann, erscheint hier die Psyche dadurch als Grund des leiblichen Lebens, weil sie das Athmen bewirke, welches als ein Abkühlen (etwa des innerhalb der lebenden Wesen wohnenden Elementar-Feuers?) erschien. Diese Erklärung, nach welcher die Psyche bei ihrer Vorherrschaft dennoch nur als ein untergeordnetes, aus der Luft herstammendes Wesen erscheinen würde, wird bald verworfen und dafür eine andere in etymologischer Beziehung noch gewaltsamere aufgestellt, daß nämlich Psyche eigentlich *φυσέχη*, das den Leib Haltende, heiße, indem ja doch die Psyche es sey, welche bei jeder Bewegung des Körpers als das Thätige betrachtet werden müsse. Daß auch diese Deutung nicht in vollem Ernste ausgesprochen sey, ergiebt sich aus dem Zusammenhange; dennoch geht Platons an andern Orten mit voller Klarheit aufgestellte Ansicht gewiß dahin, daß nie das Geistige aus dem Leiblichen, sondern dieses aus jenem abzuleiten sey, und daß das lebende Wesen ein Ganzes ausmache, in welchem Seele und Leib nicht zufällig verbunden sind, sondern aus einer über beiden stehenden wesentlichen Einheit entspringen. Dies gilt um so mehr, als die Psyche nicht nur den Menschen, sondern allen lebenden Wesen angehört, und von dem *νοῦς*, der Vernunft, welche allerdings nur in dem Menschen zum Bewußtseyn hervortritt, um so weniger die Rede ist, als im Phädon, Steph. 98. der bereits oben erwähnte Grundsatz aufgestellt wird, daß es thöricht sey, Alles im Einzelnen durch den *νοῦς* erklären zu wollen, indem diese allgemeine Triebfeder nur zur Erklärung des Allgemeinsten benutzt werden könne, das Einzelne aber durch untergeordnete Kräfte erklärt werden müsse. Indem wir nun wiederum den Zusammenhang der Psyche mit dem Körper betrachten, so bemerken wir, daß man in dieser Beziehung durch mythische Darstellungen eben so irregeleitet werden kann, wie

wir es bei der Weltschöpfung in Hinsicht der Annahme eines Chaos oben gesehen haben. In der herrlichen Mythe von dem den Himmel durchziehenden Gespanne, Phádros Steph. 246., heißt es námlich, daß die Seele so lange umherfliege, ἕως ἂν στερεοῦ τινὸς ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γηΐνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ ξύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγὲν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν. „Bis sie sich eines Starren bemáchtigt, wo sie wohnend und einen irdischen, vermöge ihrer Kraft sich scheinbar selbst bewegenden Leib annehmend, im Ganzen ein lebendes Wesen genannt wurde, und als Leib und Seele vereint, dem Beinamen sterblich erhielt.“ Hier könnte es scheinen, als ob der Leib schon vor der Schöpfung der lebenden Wesen dagewesen, und erst zu einer bestimmten Zeit auf eine áußere Weise mit der Seele verbunden worden sey; indessen ist diese ganze Darstellung so mythisch, daß man in der That nichts anderes darin anerkennen kann, als die schon in vielen Beziehungen ausgesprochene Vorherrschaft des Guten über das Böse, des Ewigen über das Zeitliche, der Seele über den Leib.

Leib und Seele sind nach Platon nur dann wahrhaft zu erfassen, wenn man bei der Betrachtung der einen Seite immer auch die andere berücksichtigt. Außer der merkwürdigen Stelle im Charmides, die wir späterhin anderweitig benutzen werden, ist in dieser Beziehung besonders die folgende Stelle aus Phádros, Steph. 270. sehr merkwürdig. ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἱπποκράτει τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πείθεσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης. „Sokr. Glaubst Du nun, daß es möglich sey, das Wesen der Seele ohne das Wesen des Ganzen auf gehörige Weise zu betrachten? Phádr. Wenn man dem Asklepiaden Hippokrates irgend vertrauen darf, so kann man ohne diese Beziehung nicht einmal über den Körper urtheilen.“ Leib und Seele bilden also zusammen ein höheres Ganze, dessen Wesen eben nur

durch Anerkennung dieser Doppelnatur erforscht zu werden vermag. Merkwürdig ist dabei die Beziehung auf Hippokrates, dessen Lehre also sehr falsch gedeutet wird, wenn man sie als rein materialistisch betrachten will; vielmehr erscheint sie hier in ihrer wahren Weihe und als das höchste Ziel erstrebend, dessen die Heilkunde in Rücksicht auf Wissenschaft fähig ist. Es ist diese Anerkennung einerseits sehr ehrend, weil sie von dem größten Philosophen des Alterthums ausgeht, andererseits aber auch sehr beweisend, weil Platon durchaus nicht gewagt haben würde, etwas in dem Namen eines Mannes, dessen Lehre in frischem und allgemeinem Andenken war, zu behaupten, was ihm nicht angehörte, und dann auch deswegen, weil Platon, der Hippokrates nicht selten ironisch behandelte, ihm gewiß ein so sehr ehrendes Zeugniß nicht gegeben haben würde, wenn es nicht völlig der Wahrheit entsprochen hätte.

Indem wir nun die physiologischen Gesetze, welche Platon in Beziehung auf die einzelnen Richtungen des Lebens aufgestellt hat, aufsuchen wollen, so müssen wir zuvörderst sehen, wie er den Menschen gestellt hat; denn fast alle nähern physiologischen Bestimmungen Platons beziehen sich unmittelbar auf den Menschen, theils weil in diesem das Höchste des Lebens dargestellt ist, theils weil man in den niedern Reihen der lebenden Wesen noch zu wenig Kenntniß erlangt hatte, da erst die neueste Zeit gelehrt hat, daß nur Erkenntniß aller Gesetze, die in den verschiedenen Reichen der Thiere vorkommen, zu einer vollkommnern Physiologie des Menschen führen kann. Die Stellung des Menschen in der gesammten Natur ist am klarsten hervorgehoben im Timäos, wo der Mensch zwar nicht aus der Hand der Gottheit unmittelbar, wohl aber als das vollkommenste Wesen aus der Hand der von der Gottheit eingesetzten Götter hervorgeht. Diese Stellung ist ihm gegeben, weil er als unmittelbares Abbild der Gottheit durchaus so vollkommen und ewig hätte seyn müssen, wie sie selbst, was nur dem Weltalle im Ganzen zukommen konnte, und nicht dem aus

Endlichem und Unendlichem zusammengesetzten Wesen. Jedoch geht, Steph. 42., noch aus dem von Gott selbst gemischten Becher, dessen Inhalt nachher den Göttern zur weitern Bearbeitung überlassen wird, *ζώων τὸ θεοσεβέστατον*, „das unter allen lebenden Wesen am meisten gottesfürchtige" hervor; *διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ*. „Da aber die menschliche Natur eine doppelte ist, so würde dasjenige Geschlecht zum stärkern bestimmt, welches man nachher Mann nennen würde." Interessant ist das oben dem Menschen gegebene Beiwort; es bezeichnet den Menschen mit seinem höchsten Attribute, vermöge dessen er die Gottheit verehrt und erkennt. Daß das männliche Geschlecht als das vorherrschend kräftige erscheint, liegt einerseits in der Natur der Sache, dann aber besonders in der Anschauungsweise der Alten, bei denen bekanntlich das Weib die Rechte der Menschheit keineswegs vollständig genoß. Jedoch verlangt Platon auch von den Frauen Uebungen des Leibes, die man sonst nur von den Männern zu verlangen pflegt; er will also, daß sie durch eigne Anstrengung das erlangen sollen, was ihnen von der Natur zum Theil versagt ist. Sie haben um so mehr Veranlassung zur Uebung, als sonst die Männer ein doppeltes Uebergewicht erlangen.

Als erste Eigenschaft der lebendigen Wesen und vorzüglich des Menschen erscheint das Wahrnehmen und Empfinden. Es heißt nämlich im Fortgange obiger Stellen: *ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ᾽ ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ μεμιγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἑπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα*. „Da nun die Seelen nothwendig den Körpern eingepflanzt werden mußten, und bald dieses zum Leibe hinzutritt, bald jenes von demselben entfernt wird, so muß zuerst bei allen vermöge dieser gewaltsamen Zustände eine ihnen

eingeborne Empfindung vorhanden seyn, dann auch Liebe mit Freude und Scherz vermischt, und zudem noch Furcht und Muth und Alles, was ihnen folgt und was ihnen entgegengesetzt ist." Die Empfindung hängt also zusammen mit dem nothwendigen Wechsel, der durch die leibliche Natur gegeben ist; jeder Punkt dieses unendlichen Wechsels ist mit einer bestimmten Veränderung in der Seele verbunden, die sich in einen unangenehmen oder angenehmen Zustand versetzt sieht, und eben dadurch in eine mannigfaltige Reihe von Affecten eingeht. Unser Verhältniß zu Allem, was außer uns ist, bringt also den Wechsel in unserem Gemüthszustande und die Empfindung hervor, zu der freilich in unserem Innern der wesentliche Grund liegen muß. Daß aber auch hierdurch das geistige Verderben des Menschen entstehen kann, wenn er sich nämlich augenblicklichen Eindrücken zu sehr überläßt, schließt Platon an die von ihm hier wie an andern Orten auf mythische Weise dargestellte Seelenwanderung an, durch welche die Wesen in eine niedrigere Stufe des Daseyns übergehen, bis sie nach einer gewissen Büßungszeit wieder eine höhere Gestalt annehmen. Diese von Platon immer nur mythisch und nirgend rein didaktisch behandelte, wahrscheinlich aus frühern Philosophemen, vielleicht auch aus den Mysterien, herübergetragene Vorstellung hat für unsern Zweck weiter kein Interesse, als das untergeordnete, welches aus der Vergleichung der Uebergangsstufen hervorgeht, die die Dignität der einzelnen Thierreiche bezeichnen. Zufolge der Angaben am Schlusse des Timäos wird der Mann ein Weib, dieses ein Thier; die Thiere selbst sind in folgender Ordnung aufgestellt. Zuerst kommen die Vögel; die Haare haben sich hier in Federn verwandelt. Ihre Erhebung von der Erde macht sie zu besonders edlen Thieren; solche Menschen, welche zwar zuweilen den Blick nach den Himmel richten, aber das Sehen schon für Erkennen halten, werden zu Vögeln. Niedriger stehen die Landthiere; ihr zur Erde gezogner Kopf bezeichnet das Gemeine. Je näher sie mit ihrem ganzen Leibe der Erde

sind, desto tiefer stehen sie, daher die kriechenden Wesen am tiefsten. Zu solchen Wesen werden die, welche den Himmel gar nicht beschauten, sondern nur dem in der Brust wohnenden Triebe, den wir späterhin noch kennen lernen werden, gehorchten. Die Wasserthiere sind die allerniedrigsten, indem ihnen selbst die freie Luft und dadurch das eigentliche Athmen entzogen ist. Zu solchen Wesen werden nun die allersündhaftesten und gemeinsten menschlichen Naturen. Die in dieser Darstellung gegebene Anordnung der Geschöpfe hat etwas sehr Eigenthümliches, indem die Reihen der Wesen anders aufgefaßt sind, als es gewöhnlich geschieht.

Die eben erwähnte Ansicht über den Ursprung der Empfindung finden wir schon im Philebos aufgestellt, Steph. 34. wo von dem Unterschiede des Mangels an Wahrnehmung und des Vergessens die Rede ist. *Τὸ ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι' ἄν.* „Wenn Seele und Leib in demselben Zustande gemeinschaftlich begriffen sich bewegen, so könntest Du diese Bewegung nicht unpassend Empfindung nennen." Die Empfindung erscheint hier vorzüglich unter der Form der Bewegung, die aber auch bei der obigen Darstellung nicht außer Acht gelassen ist. Der Satz selbst scheint hier mit minderer Bestimmtheit ausgedrückt zu seyn; allein der Zusammenhang ergiebt, daß dies Platons wirkliche Ansicht ist und nur der Gang des Gesprächs die scheinbare Unbestimmtheit nothwendig macht.

Die lebendigen Wesen sind nach Platon in den verschiedensten Formen vorhanden und mit sehr ungleicher geistiger Natur begabt. Alle Weltkörper haben lebende Wesen in sich, aber von verschiedener Art; doch scheint der Mensch oder ein ihm verwandtes Wesen überall vorhanden. Sie sind allesammt, wie jedes Erschaffen aus den Elementen zusammengesetzt, jedoch nach dem Vorbilde der ihnen einwohnenden Psyche geordnet. Sie haben daher auch nach Tim. Steph. 43. τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους, „die Um-

läufe der unsterblichen Seele" d. h. die Bewegungen, welche dem Unsterblichen eigen sind, ohne daß dieselben so geordnet und beständig sind, wie in diesem. Es ist also jede leibliche Bewegung ein Nachbild des geistigen Lebens, und erhält eben dadurch eine höhere Bedeutung, als ihr sonst irgendwie gegeben ist. Während aber die großen Weltkörper ihre immer gleichmäßige Bewegung vollziehen, entsteht bei den einzelnen Wesen vermöge ihrer Willkühr und des schon um der Nahrung willen nothwendigen anhaltenden Wechselverhältnisses mit den andern Dingen eine scheinbare Unordnung und eine große Mannigfaltigkeit der Bewegung. *Εἰς τὸ πρόσϑε καὶ ὄπισϑεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ. κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα προῄειν.* „Nach vorn und hinten, wiederum auch nach rechts und links, nach unten und oben, überall nach den sechs Richtungen sich bewegend gingen sie vorwärts." Die leibliche Bewegung erscheint ihrem Urbilde, der psychischen, um so ähnlicher, je mehr ihr ein bestimmtes ordnendes Gesetz einwohnt, während Mannigfaltigkeit derselben ohne Gesetz sich als einen wahren Gegensatz des Seelenlebens kund giebt. Es wird daher das Seelenartige in der musikalischen Bewegung besonders hervortreten, so wie das Niedrige in disharmonischen Verhältnissen, die Platon eben so, wie das Harmonische, durch Zahlen bezeichnet. So wie wir aber oben gesehen haben, daß jede Empfindung eine Bewegung ist, so ergiebt sich auch hier jede Bewegung als eine Empfindung; es entstehen daher so viele Modificationen der letztern, oder, was ganz dasselbe bedeutet, Sinne, als sich bei jener Veränderungen denken lassen. Entstehen nun durch die Mannigfaltigkeit der Bewegung eben so mannigfaltige Empfindungen, so gewinnen diese das Uebergewicht über die Seele. Tim. Steph. 44. *αὗται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι*, „selbst beherrscht (nämlich durch die äußere Welt) scheinen sie doch zu herrschen." Diese Herrschaft der Sinne über das Leben ist aber ein elementarer und untergeordneter Zustand; es ist der erste Zustand nach der Entwicklung des

Individuums; die Psyche erscheint daher zuerst *ἄνους*, vernunftlos; erst mit der größern Entwicklung und mit der eben dadurch eintretenden größern innern Ruhe vermöge der geringern Beweglichkeit durch das Aeußere, kann in jeder Bewegung die Seele und durch dieselbe die Vernunft herrschend werden, wohin, als dem größten Ziele des Menschen und als der vollkommnen Gesundheit, eine zweckmäßige Ernährung und Erziehung führt.

Ueber die Art, wie die einzelnen Empfindungen und Sinne zu Stande kommen, ist im Timäos ebenfalls die Rede, und zwar auf eine höchst geistreiche Weise. Steph. 44. *Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὂν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν τ' ἐστὶ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν.* „Die beiden göttlichen Bewegungsweisen (nämlich die um sich selbst und um andere) gaben die Götter, die rundliche Gestalt des Ganzen nachahmend, einem kugelartigen Körper, den wir jetzt den Kopf nennen, welcher die göttliche Natur vor allen andern an sich trägt und Alles, was in uns ist, beherrscht.“ Der Kopf ist also symbolisch den edelsten irdischen Wesen, nämlich den Weltkörpern, und der vollkommensten denkbaren Gestalt, nämlich dem Kreise, nachgebildet. Er ist der edelste Theil des Körpers, welchem alles andere dienen muß. Er schließt daher auch alle Empfindungen in sich ein, und ist der wahre Ordner derselben, indem sie, obwohl sie, gegen das Geistige gestellt, nur eine untergeordnete Rolle einnehmen, doch nur durch diesen edelsten Theil bestehen. Für ihn sind Rumpf und Gliedmaßen geschaffen. Das Gesicht und die ihm einwohnenden Sinne Steph. 45. *τῆς ψυχῆς προνοίᾳ*, „zum Vorschauen der Seele“ gebildet, wurden nach vorn gelegt und eben dadurch dem ganzen vordern Theile des Körpers, welchem zum Zeichen seines Vorrangs eine vollkommnere Beweglichkeit gegeben wurde, eben diesen Vorrang über den hintern Theil gesichert.

Als den edelsten der in dem Kopfe erscheinenden Sinne

stellt Platon Tim. Steph. 45. φωσφόρα ομματα, „die lichtbringenden Augen" dar. Indem das äußere und innere Feuer eigentlich identisch sind, so wird durch dieses Organ die wechselseitige Mittheilung beider bewerkstelligt. Das innere Feuer strömt vorzüglich aus der Mitte der Augen hervor, aber nur das geläuterte und zarte, nicht das dichte. Das Sehen geschieht vorzüglich, wenn eine große Fülle des äußern Lichts vorhanden ist, daher am meisten um Mittag; es erfolgt am vollkommensten κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, „in der graden Richtung des Auges," indem nämlich dadurch die beiden Arten des Feuers am besten zusammentreffen. Ist nun dieses letztere gelungen, so gehen die dadurch verursachten Bewegungen εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς, „in den ganzen Körper bis zur Seele" und bewirken die Empfindung, die wir Sehen nennen. Letzteres ist also nichts, als eine Aufnahme der äußern, uns verwandten Welt in uns selbst. Bei Nacht können wir nicht sehen, weil das äußere Feuer dann abwesend ist. Das Aufhören des Sehens wird ἐπαγωγὸν ὕπνου, „ein Herbeiführen des Schlafes," eine Ansicht, welche in Beziehung auf die immer nothwendige Erregung des Innern durch das Aeußere sehr richtig ist; in sofern der Geist beim Mangel des Sehens oft um so mehr zur innerlichen Thätigkeit gedrängt wird, erfolgt freilich kein Schlaf; allein ist man minder selbstthätig, so tritt sogleich der Schlaf ein. Auch äußert die Neigung zu demselben sich häufig durch minder scharfes Sehen und endlich durch Aufhören der Sehthätigkeit. — Die Möglichkeit des Nichtsehens im wachenden Zustande wird durch die Augenlieder bedingt, indem diese das innere Feuer herauszuströmen verhindern. Das Sehen erscheint also nach Platon mehr als eine von Innen nach Außen, als von Außen nach Innen sich bewegende Thätigkeit. Herrscht während des Schlafes große Ruhe, so ist er βραχυόνειρος „mit wenigen Träumen versehen." Platon hält also den vollkommenen Schlaf für traumlos; nur im Beginn oder Schlusse desselben mögen Träume eintreten. Haben aber

die Bewegungen nicht ganz aufgehört, so treten Träume ein, die selbst nach dem Erwachen zuweilen noch erinnerlich sind. Das Sehen durch Spiegel wird dadurch erklärlich, daß in der glatten und hellen Fläche beiderlei Strahlen leicht zusammentreffen. Es entsteht dabei eine scheinbare Umkehrung der Richtungen des Sehens, indem das Rechte nach links, das Linke nach rechts gesehen wird; auch werden die Richtungen von oben nach unten und von unten nach oben leicht verkehrt dargestellt. — Der Werth und Zweck des Gesichts besteht aber vorzüglich darin, daß es uns die großen Weltkörper, und eben dadurch die Ordnung der Natur und die ewigen Gesetze der harmonischen Bewegung derselben anschauen läßt, wodurch wir zur Philosophie, als dem höchsten Gute des Menschen, gelangen; die gemeinen sinnlichen Wahrnehmungen aber, welche uns das Auge verschafft, werden zwar nach der gewöhnlichen Lebensansicht als das Bedeutendste betrachtet, was für uns aus dem Gebrauche des Auges erwächst; allein von dem philosophischen Standpunkt aus haben sie nur einen sehr untergeordneten Werth. Das Wesen der Farben wird später im Tim. Steph. 67. erklärt als φλὸξ τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀποῤῥέουσα, „eine von den einzelnen Körpern ausströmende Flamme.“ Was dem Auge gleichartig ist, kann nicht gesehen werden und macht das Durchsichtige aus. Das Große und Kleine wirkt eben so wie das Warme und Kalte, d. h. ausdehnend und zusammenziehend. *Τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν, τὸ δ' ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν.* „Das Weiße entspricht dem Ausdehnenden des Gesichts, das Schwarze aber dem Gegentheil.“ Das im Auge sich mischende Feuer und Wasser bildet die Thränen welche nach Platon mit dem Sehen und der Farbenspiegelung genau zusammenhängen. Bei dem Zusammenmischen des äußern und innern Feuers und dem zugleich dämpfenden Wasser entsteht Glanz und Schimmer und dann auch die Mannigfaltigkeit der Farben. Eine eigne Mischung des Feuchten mit dem Feuer ohne Glanz bildet das Blutrothe; das Glänzende mit dem Rothen und Weißen bildet

das Goldgelbe. Das Rothe mit Schwarz und Weiß bildet die Purpurfarbe. Die Farbe wird dunkel, wenn Schwarzes zugemischt wird. Die Feuerfarbe entsteht durch Mischung des Goldgelben und Grauen, das Graue aber aus dem Weißen und Schwarzen, das Blaßgelbe aus dem Weißen und Goldgelben. Das Weiße mit dem Glänzenden und Schwarzen verbunden bildet das Dunkelblaue, aus diesem mit dem Weißen entsteht das Himmelblaue; das Feuerrothe mit dem Schwarzen bildet das Lauchgrüne. Diese, viele wahre Andeutungen, aber auch manches Unrichtige enthaltende Farbenlehre wird von Platon selbst als sehr mangelhaft betrachtet, indem er sie einerseits dem Gebiete des Meinens und Vermuthens anreiht, sodann aber auch sagt, daß es überhaupt unmöglich sey, alle Mannigfaltigkeit der Farbenbildung zu erschöpfen, indem die Gottheit hier wie in allen Gebieten eine dem Menschen unübersehbare Mannigfaltigkeit geschaffen habe. Noch findet sich im 6ten Buche des Staates Steph. 507 seqq. eine Stelle, in welcher das Sehen als durch die Farben, und diese wiederum als durch das Licht und zwar vorzüglich durch die Hauptquelle desselben, die Sonne, hervorgebracht, angegeben werden.

Ueber den physiologischen Vorgang des Feuers stellt Platon im Tim. Steph. 47. die Ansicht auf, daß dasselbe in unmittelbarer Verbindung mit der Stimme stehe, Gehör und Stimme haben ihre wesentliche dem Wesen des Sehens analoge Bedeutung darin, daß sie Mittel sind, um die ewigen Harmonien wahrzunehmen und selbst zu erzeugen. Keinesweges aber ist ihre gewöhnliche so oft disharmonische Anwendung im Lauf des Lebens als ihr wahrer Zweck zu betrachten. Hierzu gehört noch das, was im Tim. Steph. 67. aufgestellt wird. Die Stimme oder der Ton, *φωνή*, von der Luft kommend, geht durch die Ohren zum Gehirn und zum Blute, indem er *πληγήν*, einen Schlag oder eine Schwingung veranlaßt; dieselbe geht vom Kopfe bis zur Leber, und veranlaßt das Gehör. Ist die Bewegung schnell, so heißt der Ton scharf; ist sie langsam, so heißt er stumpf.

Eben so wird ein gleichmäßiger und ungleichmäßiger, ein starker und schwacher Ton unterschieden.

Die übrigen Sinne und die daraus hervorgehenden Wahrnehmungen sieht Platon als der Nothwendigkeit mehr unterworfen an, und stellt sie viel tiefer, als Gesicht und Gehör. Er giebt jenen daher keine so rein geistige Bedeutung, wie diesen, und lehnt die Erklärung derselben an die Natur der Elemente und deren Zusammensetzungen an. So wie nämlich Gesicht und Gehör unmittelbar den höchsten geistigen Zwecken dienen, so sind die andern sinnlichen Wahrnehmungen mehr geeignet, die materielle Natur in uns aufzunehmen, welches um so eher geschehen kann, als die Elemente derselben auch in uns wohnen. Wir befolgen dabei die von Platon selbst im Tim. angegebene Ordnung und nicht die, welche man jetzt bei einer Betrachtung dieser Gegenstände wählen würde.

Die Wärme ist nach Tim. Steph. 61. *ὀξύ τι πάθος,* „ein Empfinden des Scharfen." Die Wirkung (nach der oben bei der Elementen-Lehre gegebenen atomistischen Vorstellung der Zusammensetzung der Körper aus Dreiecken) auf Feinheit der Seiten und Spitzen der Winkel mit schneller Bewegung, wodurch sie, Steph. 62. *μάλιστα ἐκείνη καὶ οὐκ ἄλλη φύσις διακρίνουσα ἡμῶν κατὰ σμικρά τε τὰ σώματα κερματίζουσα,* „als ein mehr, wie jede andere Kraft, unsere Körper bis aufs Kleinste zerschneidendes und zerspaltendes Wesen" dargestellt wird. Lassen wir jene mathematisch-atomistische Vorstellungsweise hinweg, so stellt uns Platon die Wärme dar als das Princip der gränzenlosen Ausdehnung, deren absolute Herrschaft Alles auflösen und zerstören würde, die daher nur bis auf einen gewissen Punkt als die Ausbildung fördernd betrachtet werden darf. — Die Kälte entsteht durch den entgegengesetzten Zustand, nämlich durch das Vorherrschen der festen Grundtheile über die flüssigen; jene immer tiefer eindringend, drängen diese zurück und machen dadurch Erstarrung. Der dabei entstehende Kampf bringt das Zittern und den Frost hervor. Die

Kälte erscheint also als das Zusammenziehende, dessen Streben bis zum äußersten Punkte gebracht, eine Vernichtung des Individuellen mit sich führt. — Hart und weich bezieht sich daranf, ob bei der Berührung die Theile nachgeben oder nicht; der innere Zusammenhang der Grundgestalten bringt beiderlei Beschaffenheiten hervor. — Die Begriffe leicht und schwer schließen sich am meisten an die von oben und unten; die letztere Bezeichnung ist eigentlich falsch, da in dem runden Weltkörper jedes zugleich als oben und unten bezeichnet werden kann; leicht und schwer beziehen sich auf die größere oder geringere Neigung der Körper am Orte zu verharren, in sofern eine gewisse treibende Gewalt sie von ihrer Stelle erheben will. — Das Glatte entsteht durch Gleichartigkeit und Dichtigkeit der Flächen, das Rauhe durch Ungleichartigkeit und Härte derselben.

Die Verschiedenheit der Empfindungsfähigkeit der einzelnen Theile des Körpers beruht nach Tim. Steph. 64. vorzüglich auch auf den eben angegebenen Begriffen des Leichten Schweren. *Τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσι κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν. τὸ δ' ἐναντίον ἑδραῖον ὂν κατ' οὐδένα τε κύκλον ἰὸν πάσχει μόνον, ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον, ὥστε οὐ διαδιδόντων μορίων μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος ἐν αὐτοῖς ἀκίνητον εἰς τὸ πᾶν ζῶον γενόμενον ἀναίσθητον παρέσχε τὸ παθόν.* „Das seiner Natur nach Leichtbewegliche pflanzt, wenn auch nur eine kurze Einwirkung darauf eingetreten ist, einzelne Theilchen zu den nächsten Theilen fort, und theilt diesen denselben Zustand mit, bis sie zu dem Gebiete des Wahrnehmenden gelangend, ihm die Kraft des Einflusses verkündigt haben. Das entgegengesetzte Schwerbewegliche geht nicht im Kreise und leidet daher für sich allein, ohne den nächstliegenden Theil zu bewegen, so daß, da kein Theil dem andern den ersten in ihm obwaltenden Zustand überträgt, ein solches lebendes Wesen im

Ganzen unbeweglich ist und den leidenden Theil fühllos macht." Alles Erdige aber im Körper ist als schwer, hingegen das, was das Sehen und Hören vermittelt, also das Luftartige, als leicht zu betrachten, weswegen eben Auge und Ohr leicht und schnell in Thätigkeit kommen. — Die schwer erklärliche Erscheinung der ungleichen Fortpflanzung der auf das Lebendige geschehenden Eindrücke wird von Platon durch ein treffliches Bild aus dem anorganischen Gebiete, nämlich durch die Art der Schwingungen der leichten oder schweren Körper, wenn sie von Außen her bewegt werden, gedeutet; daß aber Platon dies für mehr als ein Bild gehalten, müssen wir aus eben den Gründen bezweifeln, die wir oben gegen die Meinung, daß Platons Atomistik ernstlich gemeint sey, aufgestellt haben.

Dringt plötzlich etwas mit Gewalt in uns ein, so empfinden wir Schmerz; entfernt sich dasselbe von uns, so entsteht uns Lust. Sind diese Ausströmungen und Einströmungen gewöhnlich, wie bei dem Auge, so entsteht weder Lust noch Unlust; je ungewöhnlicher jene, und je größer und schärfer die bewegten Theile sind, desto leichter entsteht Schmerz; allmählige Veränderung bleibt am häufigsten ohne Empfindung. Es wird also auch Lust und Unlust scheinbar auf ein mechanisches Verhältniß zurückgeführt; genau betrachtet erscheinen sie nur als Störung oder Förderung der eigenthümlichen Verhältnisse des Körpers. Die Geschmacksempfindungen werden von Platon Tim. Steph. 65. auf ähnliche Weise erklärt, ohne daß man sich jedoch dabei befriedigt fühlt, so wie wir denn auch jetzt noch keine ausreichende Ansicht über den Grund der verschiedenen Geschmacksempfindungen haben. Das Zusammenziehende und Herbe soll auf einem Zusammenziehen der weichen Theile, das Bittere auf einem Reinigen der Zunge, das Salzige auf einer ähnlichen Wirkung, das Scharfe auf einer tief eingehenden Verbreitung, das Saure auf Bewirkung des Siedens und Gährens beruhen. Bei der letztern Erklärung wird man unwillkührlich daran erinnert, wie auch die neuere Chemie den Vor-

gang des Brennens und Gährens vorzüglich auf Einwirkung des Sauerstoffs gegründet hat. Das Süße und Milde beruht auf dem allmäligen und mit keiner Störung verbundenen Eindringen gewisser Theilchen in die Zunge, wodurch alles Rauhe geebnet, alles Starre erschlafft wird. Die Ursachen der verschiedenen Gerüche sind nach Platon Tim. Steph. 66. nicht auf ganz bestimmte Verhältnisse zurückzuführen. Die Elemente werden in ihrer reinen Gestalt durch den Geruch nicht wahrgenommen, sondern erst durch Erweichen, Faulen, Schmelzen oder Verdampfen. Die Gerüche sind sämmtlich λεπτότεραι ὕδατος, παχύτεραι ἀέρος, „dünner als Wasser und dichter als Luft," daher nach Art des Nebels und Dampfes gebildet. Als Arten lassen sich bloß die angenehmen und unangenehmen unterscheiden; die letztern dringen auf eine gewaltsame Weise von oben ein und durchdringen den ganzen Körper; die ersten sind mild und rühren von einem dem Körper befreundeten Einflusse her.

Indem der göttliche Theil des Menschen in dem Kopfe seinen Sitz hat, und alles Niedere von dem Höhern gesondert seyn sollte, so wurde jenes in andere Theile des Körpers verlegt. Tim. Steph. 69. ἐν τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. „In die Brust und das sogenannte Brustgewölbe setzten die Götter die sterbliche Seite der Seele." Da aber auch diese theils höherer, theils niederer Art ist, so wurde auch der übrige Theil des Körpers durch das Zwergfell geschieden, und zwar so, daß der obere Theil als der edlere dem Männlichen, der untere als der niedere dem Weiblichen entsprechen sollte. Platon schrieb also dem Gehirne denselben Einfluß auf das Leben zu, den wir ihm noch jetzt zuschreiben, indem es als der wesentlichste organische Theil betrachtet wird, der das Hervortreten des Höhern im Menschen bedingt. Aber auch in Hinsicht auf Brust und Unterleib hat er eine noch jetzt als wahr anzuerkennende Lehre aufgestellt, indem die Brust eine höhere Stufe der organischen Ausbildung an sich trägt, als der Unterleib, und in der That bei dem Manne stärker her-

vortritt, als bei dem Weibe. Die geistige Bedeutung der Brust drückt Platon auf folgende Weise aus, im Tim. Steph. 70. τὸ μετέχον τῆς ψυχῆς ἀνδρίας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι. „Die Götter gaben demjenigen, welches die männliche Seele und den Muth enthält, daher auch streitsüchtig ist, eine Wohnung näher dem Kopfe zwischen Hals und Zwergfell; damit es der Vernunft unterthan gemeinschaftlich mit ihr gewaltsam die Begierden festhalte, wenn sie dem von der oberhalb liegenden Hauptstadt des Lebens kommenden Befehl und der Vernunft durchaus nicht gern gehorchen will." Die Brust ist also bei Platon, wie auch schon bei frühern Hellenen, selbst bei Homer, der Sitz des θυμός, des Willens, in sofern er nach Außen hin wirkt; das von der Brust ausgehende Athmen und die schon von den Alten anerkannte Verbindung desselben mit dem Blutlaufe und eben dadurch mit der Muskelbewegung hatte diese Ansicht herbeigeführt, die, auf gewisse Weise umgebildet, sich für immer behaupten wird. — Das Herz, καρδία ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴ τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος „das Band der Adern und die Quelle des durch alle Glieder sich heftig bewegenden Blutes," hat seine vorzüglichste Bestimmung in der Mittheilung aller Gemüthszustände an die einzelnen Theile des Körpers. Heftige Gemüthszustände bewirken Herzklopfen; dieses ist als eine Vermehrung des Feuers zu betrachten, und deswegen sind dem Herzen die Lungen durch die in ihnen enthaltene Feuchtigkeit und Luft, so wie auch die bekanntlich für Luftadern gehaltenen Arterien beigegeben. Platon ist in Beziehung auf Lunge und Arterien ganz den Irrthümern seiner Zeit hingegeben, jedoch ist das Streben, einen Gegensatz zwischen Herz und Lungen aufzustellen, an sich gewiß sehr dankenswerth. Auch kann das,

was hier von den Lungen als einem Abkühlungsmittel gesagt ist, nicht ganz als Platons eigne Ansicht betrachtet werden, sondern war zum Theil aus hippokratischen, zum Theil aus uns unbekannten Quellen hervorgegangen.

Der Sitz des Leiblichen im eigentlichsten Sinne, der aber doch von anderer Seite wieder an das Höchste geknüpft ist, ist unter dem Zwergfalle. Tim. Steph. 70. *Τὸ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὰ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατῴκισαν.* „Das Bestreben der Seele nach Speise und Trank und nach allen den Dingen, welche sie vermöge der Natur des Körpers bedarf, setzten sie in die Gegend zwischen dem Zwerchfell und der Nabelgegend." Der Unterleib ist also nach Platon das, wofür wir ihn auch halten, die Quelle und Grundlage des vegetativen Lebens; jedes Bedürfniß innerhalb des letztern wird durch jenen in Anregung und in Ausführung gebracht. Er mußte vorhanden seyn, *εἴ πέρ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος*, „wenn überhaupt ein sterbliches Geschlecht entstehen sollte." Er ist daher mehr, als jeder andere Theil, allen lebenden Wesen gemein, so wie wir auch die niedrigsten Thiere ganz in der Function des Unterleibes begriffen sehen. Durch ihn kann aber am leichtesten Störung des höhern Lebens bewirkt werden und deswegen bedurfte es für ihn um so mehr eines ordnenden Princips. Dieses ist nach Platon die Leber. Sie ist nach Tim. Steph. 71. dick, glatt und glänzend und hat Süßes mit Bitterem vermischt, *ἵν ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι φοβοῖ μὲν αὐτό.* „damit die in ihr befindliche und von der Vernunft herstammende Kraft der Gedanken, welche gleich einem Spiegel die Gestalten wiedergiebt und die Abbilder sehen läßt, Abschrecken gewähre." Sie vermag nämlich theils durch Verbreitung der Bitterkeit und des galligten Wesens, theils durch Vergröße-

rung des Umfangs und Drucks auf λοβὸν καὶ δοχὰς πύλας, „Lappen und Pfortader" Schmerzen und Angst der heftigsten Art hervorzubringen, welche sie daher immer androht. Ist hingegen das Milde und die Seelenruhe in der Leber vorherrschend, so wird sie, da sie doch des Bewußtseyns ermangelt und also nicht durch dasselbe ihre höhere Natur erweisen kann, zur Weissagerin im Schlafe. Die Götter knüpfen mit Willen die göttliche Weissagung an das Niedrige, um einerseits dem ihnen von der Gottheit gegebenen Gebote, das Menschengeschlecht möglichst gut und als auch in den niedrigsten Richtungen einen geistigen Charakter tragend auszustatten, zu genügen, und andererseits zu bezeichnen, daß die Weissagung nur bei Unthätigkeit der Vernunft eintreten könne: οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἤ τινα ἐνθουσιαμὸν παραλλάξας. „Kein der Vernunft mächtiger Mensch erlangt die göttliche und wahre Weissagungskunst, sondern man erhält sie nur entweder im Schlafe, wo die Denkkraft gefesselt ist, oder in Krankheit oder in Begeisterung." Diese herrliche und durch alle neuern Untersuchungen bestätigte Ansicht stellt also einen wesentlichen Gegensatz zwischen der bewußten und unbewußten Erkenntniß auf; jene ist das Höhere und gehört dem Wachen, der Gesundheit und der Besonnenheit an, diese dem Schlaf, der Krankheit und der Begeisterung. Sie ist, obgleich niedriger, als jene, dennoch ein Göttliches, ja scheinbar über jene erhaben; beide erfassen denselben Gegenstand, nämlich die höchsten Aufgaben der menschlichen Erkenntniß; nur die Art der Auffassung ist in beiden Richtungen verschieden, in der einen nämlich rein objectiv, in der andern hingegen subjectiv. Die unbewußte Erkenntniß wird eine wahre Weissagung genannt, indem durch sie das Richtige aufgefaßt wird, während durch einen verwandten und leicht zu verwechselnden Zustand eine höchst irrige Art der Auffassung der Gegenstände entsteht. Wir finden über diesen Zustand in Platons Schriften mehrere bedeutende Stellen,

welche hinlänglich versichern, daß er sowohl die Weissagungen der Orakel keinesweges für erkünstelt und betrügerisch, als auch außerhalb derselben ein richtiges Weissagen für möglich hielt. Vorzüglich reich ist hierin Phädros. Dort wird erwiesen, daß der Zustand des Wahnsinns nicht unbedingt für ein Uebel gehalten werden dürfe. Steph. 244. *τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.* „Die größten Güter entstehen uns durch den Wahnsinn, durch denjenigen nämlich, der uns durch göttliche Gabe zugekommen ist." Der Wahnsinn kann also theils ein Uebel, theils ein Gut seyn. Als letzteres zeigt sich der bei den Orakeln in Delphi und Dodone, so wie bei andern Weissagungen hervortretende. Auch wird aufgewiesen, daß die Worte *μανία* und *μαντική* „Wahnsinn und Weissagung" ursprünglich ganz dasselbe bedeutet haben, und erst im Laufe der Zeit eine verschiedene Endbiegung und ungleiche Bedeutung erhalten haben. Sie sind es auch, welche bei den größten, durch frühere Schuld entstandenen Krankheiten und Unglücksfällen Hülfe geschafft haben, indem sie die Menschen zu den Göttern führten und durch Gebet zu demselben wie durch Reinigungen Genesung und Wohlergehn für die Gegenwart und die Zukunft schufen, *λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη.* „Erlösung dem wahrhaft Wahnsinnigen und dem von gegenwärtigen Uebeln befangenen auffindend." Es werden also durch diesen Zustand des Unbewußtseyn grade die Mittel aufgefunden, durch welche ein wahrhaft harmonisches und vernünftiges Leben geführt zu werden vermag. — Daß Bäder und Reinigungen in genauer Verbindung mit dem Weissagen stehen, ist auch angedeutet im Kratylos, Steph. 405. wie überhaupt das gesammte Alterthum diese Dinge immer verbunden zu haben scheint. — Noch wird an einer anderen Stelle des Phädros Steph. 249. der Zustand des Unbewußtseyns geschildert, der in dem Menschen durch Begeisterung entsteht. Er entwickelt sich bei dem Anblicke

der Schönheit, die an ewige Wahrheit erinnert; gern möchte der Mensch entfliegen zum ewigen Urbilde hin; ἀδυνατῶν δὲ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος. „da er es aber nicht vermag, so schaut er gleich einem Vogel in die Höhe, Alles hier unten befindliche vernachlässigend, und hat allen Anschein eines wahrhaft Wahnsinnigen.“ Diese Begeisterung ist aber einer der edelsten Zustände, in welche der Mensch versetzt zu werden vermag, indem sie durch die höchste und reinste Liebe hervorgerufen wird. — Außer den von Platon oben angegebenen drei Zuständen, in welchen sich die Gabe der Weissagung zu entwickeln vermag, finden wir noch einen andern in seiner Apologie des Sokrates Steph. 39. Indem Sokrates in seiner Vertheidigungsrede die Ueberzeugung ausspricht, daß er, obgleich unschuldig, doch zum Tode verurtheilt worden wäre, sagt er: τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησμοδῆσαι. καὶ γάρ εἰμι ἤδη ἐνταῦθα, ἐν ᾧ μάλιστ᾽ ἄνθρωποι χρησμῳδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι. „Nunmehr wünsche ich Euch zu weissagen; denn ich stehe jetzt an dem Zeitpunkt, in welchem die Menschen am meisten weissagen, nämlich wenn sie eben sterben sollen.“ Der Zustand der Verklärung vor dem Tode, wo der Kreis des Bewußtseyns sich oft weiter erstreckt, als je im Leben, ja selbst zu einem wahren Fernschauen wird, wo Kinder nicht selten eine geistige Tiefe blicken lassen, die ihr Alter weit überschreitet, wo selbst nicht selten Menschen, mit mehrjährigem Wahnsinn behaftet, zum Bewußtseyn gelangen, — dieser Zustand läßt sich in sofern allerdings nicht mit den obigen als gleichartig betrachten, als hier oft das klarste Bewußtseyn herrscht; allein er entfernt sich so sehr von dem subjectiven Charakter des gewöhnlichen Lebens und Bewußtseyns, daß er dem Zustande der Begeisterung viel näher steht, als dem des wahren Erkennens. — Der Weissagende oder Hellsehende weiß aber selbst nicht, was er sagt, noch vermag er es zu deuten, sondern nur der Vernünftige vermag die Deutung zu gewähren; denn in un-

mittelbarem Zusammenhange mit der zuletzt aus Timäos angeführten Stelle heißt es: *ἀλλὰ ξυννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φασματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι, ὅπῃ τι σημαίναι καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ.* „Nur der mit Besinnung begabte vermag das, was von einem prophezeienden und begeisterten Wesen im Schlafe oder im Wachen gesagt oder in Erinnerung gebracht, oder welcherlei Erscheinungen von ihm erblickt worden sind, auf verständige Weise zu zerlegen und dadurch anzugeben, wohin es deute, und auf welches künftige, ehemalige oder gegenwärtige Böse oder Gute es sich beziehe.“ In Beziehung auf die gegenwärtige Zeit scheinen uns Platons Aussprüche über diesen Gegenstand besonders in drei Beziehungen wichtig: 1) er, dem es wahrlich am Skeptik nicht fehlte, und der, wie sich aus seiner Behandlung der alten Mythen ergiebt, keinesweges leichtgläubig war, hatte die feste Ueberzeugung von der Möglichkeit und Wahrheit eines Zustandes, den man in der neuern Zeit aus bloßer Hyperskeptik bezweifeln zu müssen glaubt; 2) so hoch er diesen Zustand stellt, so setzt er doch den Zustand des klaren Bewußtseyns und wahrer Weisheit noch höher, so wie er denn jenen in das wirkliche Leben, in den Staat, keinen wesentlichen Einfluß als bei Befragung der Orakel gewinnen läßt, und in der letztangeführten Stelle die nicht in diesem Zustande Begriffenen eigentlich als Aufseher desselben und als Deuter der darin vorkommenden Aussagen aufstellt; 3) setzt Platon ganz übereinstimmend mit den Neuern den physischen Sitz dieses Zustandes in die epigastrische Gegend und die Hypochondrien.

An das eben Vorgetragene schließt sich Platons Lehre vom Schlafe und Traume, theils dem Wesen dieser Zustände nach, theils indem ihnen dasselbe leibliche Organ wie jener unbewußten Erkenntniß angewiesen war. Daß in der epigastrischen Gegend der Sitz der Träume sey, wird in der obigen Stelle des Tim. angedeutet, wo von der Leber die

Rede ist; wenn diese nämlich nicht da wäre, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεϑ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγαγήσοιτο, „so würde man von Bildern und Einbildungen bei Nacht und bei Tage heimgesucht werden." Also alles Nichtwirkliche, Eingebildete stammt aus dem Unterleibe, in sofern er nicht durch die Leber gehörig beherrscht ist. — Je mehr der Mensch sich der Zügellosigkeit ergiebt, desto mehr wird der Traum in ihm vorherrschen und eine Fortsetzung seines unruhigen Treibens abgeben, welches im Schlafe viel weniger noch, als im Wachen, von der Vernunft beherrscht ist; ein weises Leben hingegen und mäßiger Genuß bringt einen ruhigen Schlaf hervor, so daß in demselben kein unziemlich Bild sich der Seele zu bemächtigen vermag. Vielmehr wird der Traum, wenn er überhaupt entsteht, ein Bild des vernünftigen Denkens und Lebens abgeben. — Dies behauptet Platon im 9. Buche des Staates, Steph. 571., indem er die Folgen der verschiedenen Lebensweisen schildert; Schlaf und Traum erscheinen daher im Allgemeinen als ein niederer Zustand, als ein solcher, in dem τὸ ϑηριῶδές τε καὶ ἄγριον, „das Thierische und Wilde" am leichtesten hervortritt. Daß aber aus dem Schlaf auch ein Zustand der Weissagung sich entwickeln könne, wenn nämlich das höhere Princip die Herrschaft gewinnt, ist in mehrern der über die Weissagung angeführten Stellen deutlich ausgesprochen. — Die Träume so wie alle Erzeugnisse der Einbildungskraft, φαντάσματα, sind, wie der Schatten, Abbilder der Wirklichkeit, εἴδωλα; sie haben nur ihr Daseyn durch jene, und daher nur ein scheinbares und unselbstständiges, kein wahres und selbstständiges Leben. So werden sie von Platon im Sophisten, Steph. 266., dargestellt. Hier ist also der Traum ein Mittelding von Wahrheit und Unwahrheit; er gehört jener an, in sofern er ein Bild des Wirklichen giebt, dieser, in sofern das von ihm Dargestellte doch nur eine subjective Realität hat. Es giebt übrigens noch viele Stellen im Platon, wo Schlaf und Traum geradezu als das Unklare und Niedere im Gegensatze des

Wachens und der ungetrübten Vernunftfähigkeit erscheinen. — Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist der Schlaf nach Platon ein durch die Leiblichkeit gegebener Zustand, an welchen sich eine Erniedrigung des Menschen leicht anknüpft, wenn das Leben irgendwie unweise geleitet wird; aber auch das Höhere kann sich daraus entwickeln, jedoch wohl nur in sofern, als auch im Wachen das Geistige herrschend oder doch nur scheinbar unterdrückt ist. Der Traum ist kein nothwendiger Begleiter des Schlafes; in der größten Ruhe wird er fehlen; bei einem getrübten Leben wird er die Trübung fördern; bei einem reinen Leben wird er einen Zustand des zwar bewußtlosen, aber dennoch von tiefer Weisheit durchdrungenen Schauens vermitteln können.

Mit der Leber in unmittelbarer Verbindung steht nach Tim. Steph. 42. die Milz, deren Zweck ist als Reinigungs-Organ für jene zu dienen; sie ist jener zur Linken gestellt, *χάριν ἐκείνου, τοῦ παρέχειν αὐτὸ λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρόν* „nämlich um sie immer glänzend und rein zu erhalten." Ist durch Krankheiten Unreines in der Gegend der Leber, so nimmt die Milz, als an sich *ἄναιμον*, blutlos, Alles auf und wird dadurch sehr ausgedehnt; erst nach vollendeter Reinigung des Körpers nimmt sie wieder ihren frühern Umfang an.

Der große Umfang der Gedärme wird von Platon nach Tim. Steph. 73. als zu einem geistigen Zwecke dienend dargestellt. Indem nämlich dadurch das Geschäft der Verdauung ziemlich lange Zeit dauert, und also die Stoffe langsam ausgeschieden werden, wird die Begierde nach Speise und Trank auf gewisse Weise beschränkt. Die Götter haben jene Einrichtung getroffen, *ὅπως μὴ ταχὺ διεκπερῶσα ἡ τροφὴ ταχὺ πάλιν τροφῆς ἑτέρας δεῖσθαι τὸ σῶμα ἀναγκάζοι, καὶ παρέχουσα ἀπληστίαν διὰ γαστριμαργίαν ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν.* „damit nicht ein schneller Durchgang der Nahrung den Körper nöthige, sogleich wieder neuer Nahrung zu bedürfen, und damit der Mangel an

Sättigung nicht vermöge der daraus entstehenden Freßgier das ganze Geschlecht unphilosophisch und der Musen unwürdig mache, indem es dem Göttlichen unter Allem, was in uns ist, ungehorsam wird."

Wie die Ernährung bewerkstelligt werde, hat Platon an mehrern Stellen deutlich ausgesprochen. Zuerst betrachten wir eine Stelle im Phädon Steph. 96., wo Sokrates erzählt, wie er als Jüngling gar viel mit der Untersuchung der Ursachen der physischen Verhältnisse beschäftigt gewesen sey, sich dadurch aber unbefriedigt gefühlt habe; er sey ungewiß geblieben, ob Kälte oder Wärme durch Hervorbringung einer gewissen Fäulniß die lebenden Wesen ernähre, ob das Blut oder die Luft oder das Feuer oder keines von ihnen das sey, wodurch wir denken, oder ob vielmehr das Gehirn und die äußern Sinne das Denken begründen. Die nähere Betrachtung dieser Gegenstände habe ihn ganz verwirrt gemacht, so daß er nun nicht einmal mehr das zu wissen glaubte, was er vorher zu kennen überzeugt war, nämlich *διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται*, „wodurch der Mensch zunimmt." *τοῦτο γὰρ ᾤμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν. ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν.* „Denn das, so glaubte ich ehemals, sey doch allen offenbar, daß die Zunahme des Menschen durch Essen und Trinken geschieht; indem nämlich aus den Nahrungsstoffen neues Fleisch zu dem Fleischigen, Knochigtes zu den Knochen, und so nach dieser Weise zu jedem das ihm Gehörige hinzukömmt, so werde ein geringer Theil späterhin bedeutend, und ein kleiner Mensch groß." Obzwar nun Sokr. bald nachher sagt, daß er dieses jetzt nicht mehr glaube, indem er den Grund davon nicht einsehe, so ist doch dieses wohl nur darauf zu beziehen, daß die Ernährung ohne Voraussetzung einer Umwandlung eigent-

lich unbegreiflich bleibt; daß sie aber, von ihrer äußern Seite betrachtet, auf die angegebene Weise erfolge, behauptet Platon an andern Stellen mit deutlichen Worten. So heißt es an einer Stelle des Staates: *παντὸς σπέρματος πέρι ἢ φυτου εἴτε ἐγγείων εἴτε τῶν ζώων, ἴσμιν ὅτι τὸ μὴ τυχὸν τροφῆς ἧς προσήκει ἑκάστῳ μηδ᾽ ὥρας, μηδὲ τόπου, ὅσῳ ἂν ἐῤῥωμενέστερον ᾖ, τοσούτων πλειόνων ἔνδει τῶν πρεπόντων.* „Von jedem Saamen, sey er von einer an die Erde gehefteten Planze, oder von einem beweglichen lebenden Wesen, wissen wir, daß er, wenn er weder die Nahrung, noch die Jahreszeit, noch den Ort, die ihm gebühren, genießt, grade aller dieser Dinge um so mehr bedarf, um so kräftiger er an sich ist." Hierin ist also das Gesetz ausgesprochen, daß mit der größern Kräftigkeit des Körpers auch ein größeres Nahrungsbedürfniß eintritt. Daß Platon das Wasser als Haupt-Nahrungsmittel der Pflanzen betrachtet, ist schon oben erwähnt worden. Erde, Sonne und Luft sind nur die *ξύντροφα*, die Miternährer der Pflanzen. Daß Platon für die Thiere keine andere Weise der Ernährung kannte, als durch den Darmkanal und zwar vermittelst des gewöhnlichen Weges von oben, ist höchst wahrscheinlich; daß er jedoch auch eine andere Weise der Ernährung ahnden mußte, geht daraus hervor, daß er eine Ernährung der Pflanzen zugiebt, welche in Ermangelung des Darmkanals auf andere Weise vorgehen muß. Platon scheint vorzugsweise das Gewächsreich zur Nahrung der Menschen zu bestimmen, welches man sich in sofern leicht erklären kann, als er durch den Genuß der Fleischnahrung eine zu große Beförderung des Thierischen in uns herbeizuführen gefürchtet zu haben scheint. Im Timäos Steph. 77. wird bloß Pflanzennahrung als Ersatz für den Verlust, den die lebendigen Wesen anhaltend zu erleiden haben, angegeben. Vorzüglich fur den Menschen haben die Götter die Pflanzen bestimmt; *τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης ξυγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ αἰσθήσεσι κεραννυντες, ὥσθ᾽ ἕτερον ζῶον εἶναι, φυτεύουσιν.* „Sie bil-

deten ein der menschlichen Natur verwandtes Wesen, jedoch mit andern Gestalten und Sinnen, so daß es ein verschiedenes lebendes Wesen ist." Also dadurch, daß die Natur der Pflanzen der unserigen verwandt ist, daß auch sie leben, sind sie zu Nahrungsmitteln geeignet, während etwas, dessen Natur mit uns in einem unabwendbaren Gegensatze steht, von uns gar nicht angeeignet werden könnte. Es sind vorzüglich die Pflanzen, welche *παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχε*, „vom Ackerbau gebildet, sich mild gegen uns verhielten," für uns bestimmt, indem diese noch leichter anzueignen sind; freilich aber mußten vor diesem Culturzustand die Pflanzen wild genossen werden. Das Begründende des Lebens der Pflanze wird auf folgende Weise angegeben: *μετέχει τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἱδρύσθαι λόγος, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτὸ, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσιν οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις. διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστι τε οὐχ ἕτερον ζώου, μόνιμον δὲ καὶ κατεῤῥιζωμένον πέπηγε διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι.* „Die Pflanze hat die dritte Art der Seele, von welcher gesagt worden, daß sie zwischen Zwerchfell und Nabel sitzt, und welche von Meinung, Urtheil und Vernunft nichts inne hat, wohl aber angenehme und unangenehme Wahrnehmungen nebst den Empfindungen. Alles erduldend verharrt sie; sich innerhalb sich selbst und um sich selbst wendend, stößt sie die von Außen kommende Bewegung ab, sich bloß der innern bedienend; jedoch ist es ihr nicht verliehen, sich selbst zu beschauen und zu beurtheilen. Daher lebt sie und ist nicht verschieden von einem lebenden Wesen; aber weil sie ihre Bewegung nicht außer sich selbst fortzupflanzen vermag, verharrt sie beharrlich und eingewurzelt an demselben Orte." Wir stehen nicht

an, diese goldenen Worte noch jetzt als die Grundzüge der gesammten Pflanzen-Physiologie zu betrachten. —

In Hinsicht auf das Mark theilt Platon die verwirrten Vorstellungen seiner Zeit, indem er nämlich sehr edle aber auch wiederum sehr untergeordnete Theile des Lebens darunter begreift. Es heißt im Tim. Steph. 73. *οἱ τοῦ βίου δεσμοὶ τῆς ψυχῆς τῷ σώματι ξυνδουμένης ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατεῤῥίζουν τὸ θνητὸν γένος.* „Die Lebensbande der mit dem Körper verbundenen Seele liegen vorzüglich im Mark und begründen das sterbliche Leben.“ Das Mark gleich allen Körpern aus den frühern erwähnten hypothetischen Dreiecken gebildet, schließt verschiedenartige Theile in sich. Der edelste Theil desselben, *τὸ θεῖον σπέρμα*, „der göttliche Saame,“ ist das Gehirn. Das übrige Mark wurde in die Gliedmaßen vertheilt. Das Gehirn sowohl, als das Rückenmark und das Mark der Gliedmaßen wurden zum äußern Schutz mit einer knöchernen Hülle versehen, welche aus reiner leichter Erde bestand und nur mit Mark befeuchtet war, dann aber noch wiederholentlich dem Feuer und dem Wasser ausgesetzt wurde. Das große Hinterhauptsloch und die Beweglichkeit der Wirbelbeine wurden zum Zweck der Verbreitung des Markes, die Gelenke Steph. 74. *κινήσεως καὶ κάμψεως ἕνεκα*, „der Bewegung und Beugung willen“ gebildet. Unter *τῶν νεύρων γένος* wird bei Platon, wie überhaupt in damaliger Zeit, mehr das Flechsige als die Nervensubstanz verstanden; es hat den Zweck, *ἵνα πάντα τὰ μέλη ξυνδήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον τὸ σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι.* „damit es, alle Glieder verbindend, den Körper zur Beugung und Ausdehnung geeignet mache, indem an den Gelenkverbindungen Anspannung oder Nachlaß erfolgt.“ Dem Fleische, *σάρξ*, worunter wohl vorzüglich die Muskeln verstanden werden, wird der Zweck zugeschrieben, bei Hitze und Kälte als Schutz zu dienen, und durch seine Weichheit die heftigen Wirkungen des Stoßes zu meiden. Die beseeltesten Theile der Knochen erhielten am wenigsten Fleisch,

indem dieses die Empfindung leicht unterdrückt, wie denn z. B. an den fleischreichen Schenkeln wenig Empfindung ist, hingegen am meisten in dem fleischarmen Kopfe; die Gelenke erhielten der größern Beweglichkeit willen nur weniges Fleisch. Der Mensch wäre leiblich stärker geworden, wenn er am Kopfe mehr Fleisch gehabt hätte; allein da das Geistige der Hauptzweck des Lebens war und dieses sich nicht mit dem Fleisch verträgt, so mußte die Bildung des Kopfes so eingerichtet werden, wie sie ist. Der Mund ist nach Tim. Steph. 75. ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων, „wegen des Nothwendigen und des Vortrefflichsten" gebildet worden; dem Nothwendigen d. h. der physischen Natur dient er als εἴσοδος, Eingang zur Aufnahme der Nahrung, dem Vortrefflichsten d. i. dem geistigen Leben aber als ἔξοδος, Ausgang, um nämlich die Gedanken durch Worte mitzutheilen. — In Hinsicht auf die Kopfnäthe ist Tim. Steph. 76. die irrige Ansicht aufgestellt, daß sie durch die Kraft der Bewegungen und der Nahrung vermittelst des sich dabei entwikkelnden Kampfes entstehen.

Die Haut dient nach Tim. Steph. 76. vorzüglich zum Schutz und ist zuvörderst des Kopfes, dann auch des übrigen Körpers wegen gebildet. Indem durch das der Haut einwohnende Feuer das Feuchte aus demselben getrieben, dieses aber theils durch eigne Trägheit, theils durch die äußere Luft zurückgehalten wird, so entsteht eine Erstarrung des Feuchten unter der Form der Haare, die nun auch den von ihnen bedeckten Theilen Schutz gewähren. An den Fingern wurde die Haut noch ganz besonders gebildet, um zu künstlerischer Thätigkeit fähig zu seyn. Die Nägel sind eine rein thierische Bildung; sie sind den Klauen verwandt und nur zu dem Endzwecke gebildet, um den bei der Seelenwanderung möglichen Uebergang des Menschen in ein thierisches Wesen anzudeuten. So poetisch dieses nun auch klingt, so ist doch merkwürdig, wie Platon Klauen und Nägel, die allerdings auch nach unserer jetzigen Ansicht demselben anatomischen Geschlecht angehören, zusammenstellt, und sie an

Haut und Haare anreiht, mit denen sie in der That sehr nahe verwandt sind. Die Vorstellungen über Verdauung, Athmung und Blutbereitung, welche wir bei Platon vorfinden, sind sehr unvollkommen und der Zeit angemessen, jedoch hin und wieder durch einen Lichtblick ausgezeichnet. Nach Tim. Seph. 80. zertheilt das eingeathmete Feuer die Speisen, die dann von den Därmen aus in die Adern aufsteigen, und durch die vorherrschende rothe Farbe Blut werden, welches *νομὴ σαρκῶν καὶ ξύμπαντος τοῦ σώματος*, „Nahrung der fleischigen Theile und des gesammten Leibes" ist. *ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνεται, καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν, ᾗ τὸ ξυγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό.* „Die Art der Anfüllung und Ausleerung erfolgt wie die Bewegung aller Dinge im All, indem nämlich das Verwandte zusammentritt." Es herrscht also das Gesetz der Anziehung des Gleichen durch das Gleiche; so zieht also die äußere Natur, *τὰ περιεστῶτα*, das an sich, was ihr gleichartig ist, und zerstört uns zum Theil, während wir das uns Verwandte bewahren und jedem einzelnen Theile in uns den ihm verwandten Theil des Blutes zuwenden. Die Bewegung des Blutes *τὴν τοῦ παντὸς ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φοράν*, „wird genöthigt, die Bewegung des Alls nachzubilden." Es ist also die von den Neuern aufgestellte Aehnlichkeit des Blutlaufs mit der Bewegung der Himmelskörper schon von Platon troß seiner mangelhaften anatomischen Kenntniß angegeben worden.

Zwei Hauptadern erkennt Platon an im Tim. Steph. 72., längs des Rückens an der rechten und linken Seite laufen sie herab und schließen das Rückenmark zwischen sich ein. Von ihnen aus vertheilt sich eine Menge von Aesten, vorzüglich nach dem Kopfe, aber auch nach andern Theilen. Da die Gedärme nur das Wässerige und Erdige, was sie erhalten, auch zu behalten vermögen, Luft und Feuer hingegen wieder aus ihnen entströmen, so ist für diese, die durch den Mund oder die Nase eingehen, ein eignes netzartiges Gewebe, die Lungen, gebilbet, durch welche jene Ele-

mente dann auch vermittelst der Arterien in den ganzen Körper verbreitet werden. Sie werden aber auch wiederum, wenn der Körper das Feurige nicht mehr bedarf, ausgestoßen. Einathmen und Ausathmen wechselt eben hiedurch anhaltend. Niemals entsteht dabei eine Leere, sondern abwechselnd Ausdehnung und Zusammenhang. Obgleich nun hier ein Ausströmen und Einströmen der Wärme angenommen wird, so ist sie doch dem Körper angeboren. *Πᾶν ζῶον αὐτοῦ παντὸς περὶ τὸ αἷμα καὶ τὰς φλέβας θερμότητα ἔχει, οἷον ἐν ἑαυτῷ πηγήν τινα ἐνοῦσαν πυρός.* „Jedes lebendige Wesen hat in Blut und Adern seine eigene Wärme, gleichsam eine innere Feuerquelle." Ein ähnlicher Typus des Zuströmens und Ausströmens wird nach Platon noch bei sehr vielen Verhältnissen beobachtet; als Beispiel werden die Schröpfköpfe, das Trinken, das Werfen, das Tönen angeführt; besonders vereinigen sich bei dem letztern verschiedene Laute, die sich zu widerstreben scheinen, zu einer Harmonie.

Der Leib ist entweder im Zunehmen oder im Abnehmen; Tim. Steph. 81. *ὅταν πλέον τοῦ ἐπιῤῥέοντος ἀπίῃ, φθίνει πᾶν, ὅταν δε ἔλαττον, αὐξάνεται,* „wenn mehr hinweg geht, als zuströmt, so geht das Ganze unter, wenn weniger, so wächst es." Letzteres erfolgt vorzüglich bei der Weichheit des jugendlichen Leibes und bei angemessener Nahrung desselben. Nach häufigem Kampfe mit der Außenwelt und wenn man nicht mehr im Stande ist, sich die Nahrung anzueignen, entsteht das Abnehmen und das Alter. Nimmt das letztere immer mehr zu und kann der Körper sich gar nichts mehr aneignen, so erfolgt der Tod; Körper und Seele trennen sich aber hier *μεθ' ἡδονῆς*, mit Lust, indem die Naturbestimmung erfüllt wird. Aber das Leben kann auch auf andere Weise enden und dann ist der Tod gewöhnlich schmerzhaft. *ὁ κατὰ νόσους καὶ ὑπὸ τραυμάτων γιγνόμενος (θάνατος) ἀλγεινὸς καὶ βίαιος,* „Der in Krankheiten und von Verwundungen entstehende Tod ist schmerzhaft und gewaltsam." In rein sittlicher Beziehung

erscheint der Tod im Phädon; er ist daselbst Steph. 64. ἡ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή, „die Trennung der Seele von dem Leibe;" der Leib, der obzwar göttlichen Ursprungs, im Gegensatze der Seele immer als das Vergängliche erscheint, schwindet, und nur die ewige Seite des Lebens bleibt, und ist des Untergangs überhaupt unfähig.

Indem wir Platons Ansicht über den Tod dargelegt haben, müssen wir aber nochmals zum Leben zurückkehren, und zwar zu Anfangspunkten desselben, der Zeugung, für deren Betrachtung wir in dem bisherigen keinen Platz gewinnen konnten. Platon hat gerade hierüber nicht weniges ausgesprochen, theils in unmittelbar physischer Beziehung, theils in Rücksicht des öffentlichen Lebens, für welches er, und gewiß mit Recht, die Art der Zeugung von wesentlichem Einflusse glaubte. Daher verlangt er bekanntlich eine strenge obrigkeitliche Anordnung des Begattungsgeschäfts. Nicht nur sollten bloß die an Leib und Seele Trefflichsten zugelassen werden, sondern es wurden auch die Zeitpunkte dazu bestimmt, nämlich bei dem Weibe (nach dem 5. Buche des Staates, Steph. 460.) vom zwanzigsten bis vierzigsten, bei dem Manne vom dreißigsten bis zum fünf und funfzigsten Jahre; weder früher noch später sollte die Begattung gestattet werden wegen Mangel an vollkommener Ausbildung oder schon eingetretener Rückbildung des Körpers. — Es giebt aber auch gewisse allgemeine der Zeugung ungünstige Einflüsse; sie werden im 7. Buche des Staats, Steph. 546. durch eine geheimnißvolle Zahl angedeutet. Gelangt die Natur zu diesem Zeitpunkte, so wird die Zeugung ungünstig, wenn auch sonst die Umstände förderlich zu seyn scheinen. Es deutet dieses wahrscheinlich darauf, daß zu bestimmten Zeiten, aus uns auch jetzt noch unerklärlichen Gründen, der Zeugung besonders günstige oder ungünstige Verhältnisse obwalten. — Auf ähnliche Weise wird auch in den Gesetzen, 6. Buch Steph. 775. auf die bei der Zeugung nothwendige Vorsicht hingewiesen. καὶ πρὸς τούτοις δεῖ μὴ τῶν σωμάτων διακεχυμένων ὑπὸ μέθης

γίγνεσθαι τὴν παιδουργίαν, ἀλλ' εὐπαγὲς ἀπλανὲς ἡσυχαῖόν τε ἐν μοίρᾳ ξυνίστασθαι τὸ φυόμενον. „überdieß muß die Kindererzeugung nicht geschehen, wenn die Körper vom Weine aufgelöst sind, sondern festgebildet und nicht schwankend, vielmehr ruhig muß das seiner Bestimmung nach Erzeugte seyn." Eben so wird kurz nachher gewarnt, daß man ja nicht in einem krankhaften, und überhaupt nicht in einem sehr bewegten Zustande Veranlassung zur Zeugung gebe, indem der Einfluß auf die Kinder nicht anders, als sehr nachtheilig seyn könne. Weniger wird der in dem Zeugenden selbst sich entwickelnde Nachtheil in Beachtung gezogen. — Jedes Zeugen ist mit einem Schmerze verbunden, den man aber gern übernimmt, indem eine Sehnsucht, deren Wesen uns unbegreiflich ist, uns gewaltsam zur Vereinigung mit dem andern Geschlechte treibt. Ueberhaupt entsteht hier schon deswegen leicht Schmerz, weil eine neue Entwickelung vorgeht, jede solche aber Schmerz verursacht. Im Phädros Steph. 250. wird der Zustand der Begeisterung geschildert, die durch den Anblick der wahrhaften Schönheit in dem Empfänglichen entsteht; er wird heiß; es geräth Alles in ihm in die lebhafteste Bewegung. *ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὅ περ τὸ τῶν ὀδοντοφυόντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἄρτι φυῶσι, κνῆσις καὶ ἀγανάκτησις περὶ τὰ οὖλα, ταὐτὸν δὴ πέπονθεν ἡ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου.* „er kocht in jenem (dem Gegenstande seiner Liebe) und alles sprudelt in ihm; der Zustand, den wir bei dem Zahnenden sehen, daß nämlich, wenn die Zähne oben hervorbrechen, ein Jucken und eine peinliche Empfindung am Zahnfleische entsteht, tritt auch bei einem solchen ein, dem die Flügel zu wachsen beginnen." Das Wachsen der Flügel ist aber nichts, als ein Bild für den Zustand der Sehnsucht und des unauslöschlichen Triebes nach Vereinigung mit dem geliebten Bilde, um dessen willen man sich diesem Schmerzen gern und zwar in immer steigendem Maaße überläßt. Der Grund der Schmerzen bei dem Wachsen der Flügel ist eben derselbe, wie der des Zahnschmer-

zes beim Hervorbrechen der Zähne, nämlich die mit dem Wachsen verbundene lebhafte Thätigkeit und Veränderung der benachbarten Theile. Platon führt diesen Gedanken in jener herrlichen Mythe mit dem Zwecke aus, um zu beweisen, daß die wahre Liebe nicht nur nicht verwerflich sey, sondern den Menschen in den seeligsten Zustand zu führen vermöge, bei welchem einzelne unangenehme Empfindungen gar nicht irgendwie als abschreckend erscheinen können. Aehnliches sehen wir im Gastmale, wo bekanntlich die Liebe ebenfalls hoch gepriesen, und das Wesen derselben von verschiedenen Männern nach verschiedenen Ansichten in Reden dargelegt wird. Da die Liebe hier immer zugleich auch von ihrer physischen Seite betrachtet wird, so möchte es nicht unpassend seyn, diese Ansichten hier kurz darzulegen, da in jeder derselben auch etwas vom Platonischen Geiste ist. Phädros rühmt die Liebe als eine der ältesten Gottheiten, und zeigt, daß der Liebende immer zu edlen Handlungen getrieben werde. Pausanias meint, daß man die Liebe nicht so unbedingt rühmen könne, sondern zwei Arten derselben unterscheiden müsse, wovon nur die eine wahrhaft edel sey. Der Arzt Eryximachos meint, daß man auch in Beziehung auf das Physische eine solche Doppelliebe unterscheiden müsse, und daß es eben vorzüglich die Kunst des Arztes sey, sie in ihrer Doppeltheit scheiden zu können. Die eine Liebe nämlich sey das Streben nach Ordnung und Gesundheit, nach demselben, was in der Tonkunst die Harmonie macht; die andere aber begehre unmäßig und bringe Krankheit und andere Uebel herbei. Aristophanes stellt bildlich die Liebe als die Sehnsucht nach einer uns in der Urzeit entnommenen Hälfte unseres eigenen Leibes dar. Agathon schildert die Liebe als den Grund alles Edlen und Künstlerischen, so wie auch des Friedens und der Weisheit. Sokrates stellt die Liebe als das Streben nach dem Guten dar, welches auch das Schöne ist; dieses Streben bezieht sich daher sowohl auf das Geistige, als auf das Körperliche. Steph. 206. κύουσι γὰρ πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ

κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπειδὰν ἔν τινι ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις. τίκτειν δὲ ἐν μὲν αἰσχρῷ οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. ταῦτα δ' ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι. ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον. „Alle Menschen sind in Hinsicht auf Leib und Seele zur Empfängniß geeignet; wenn sie sich in einem gewissen Alter befinden, so strebt die Natur nach Zeugung; in dem Häßlichen vermag sie nicht zu zeugen, wohl aber in dem Schönen. Des Mannes und des Weibes Gemeinschaft ist Zeugung; diese aber ist ein göttlicher Vorgang; Empfängniß und Zeugung in dem sterblichen lebenden Wesen sich äußernd, sind an sich unsterblich. In einem Unharmonischen können daher diese Vorgänge nicht eintreten; das Häßliche (Schlechte) ist aber unharmonisch mit dem Göttlichen, das Schöne hingegen mit ihm zusammenstimmend.“ Bei dem Anblicke des Häßlichen fliehen wir, hingegen nähern wir uns dem Schönen, so viel wir können, διὰ τὸ μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα, „weil man durch den Besitz von großem Schmerz befreit wird.“ Der Schmerz ist nämlich am größten vor der Befriedigung und wird durch dieselbe gehoben. Wenn man nun bei dem Menschen den Trieb aus Vernunftgründen ableiten könnte, so zeigen sich doch diese nicht hinreichend; denn, sagt die vorgebliche Lehrerin der Liebe Diotima zu ihrem Zöglinge Sokrates „merkst Du nicht, wie übel alle Thiere, sowohl die auf der Erde sich bewegenden, als die fliegenden, sich befinden, wenn sie zeugen wollen? Sie sind alle krank und in Liebe befangen, zuerst bei der wechselseitigen Vermischung, dann wegen der Nahrung der Kinder; ja sie sind bereit für diese zu kämpfen, die schwächsten gegen die stärksten, ja selbst für sie zu sterben, sie zu ernähren, während sie selbst hungern.“ Dieses ist nicht anders zu erklären, als durch die Liebe, welche selbst in den Thieren das Streben nach

Unsterblichkeit anregt, welchem sie unbewußt durch die Zeugung genügen und eben dadurch die Gattung erhalten. Platon setzt aber diese Erneuerung der Individuen ganz gleich der steten Erneuerung desselben Individuums während des Lebens. οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν ἑαυτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται.' „Dieser (der vom Kinde zum Greise gewordene Mensch) wird immer als derselbe betrachtet, obgleich er nie dasselbe in sich schließt." — Wir dürfen den Schatz der Weisheit, der in diesen Aussprüchen liegt, den Kennern nicht auseinandersetzen; die Liebe als das Streben nach dem Wahren und Guten, die aus ihr entspringende Lust zur Zeugung als das Streben nach Unsterblichkeit der Gattung, und die Zeugung überhaupt als gleichbedeutend mit der unaufhörlichen Metamorphose innerhalb des Lebendigen sind von Platon mit vollkommener Klarheit erkannt worden. Wir fügen in dieser Beziehung nur noch eine Stelle aus Philebos Steph. 54. bei, wo bewiesen wird, daß ξύμπασα γένεσις οὐσίας ἕνεκα ξυμπάσης, „alle Zeugung des Daseyns willen" geschehe. Es findet also nach Platon, so wie nach der Bestimmung der Natur selbst kein Begatten Statt, als mit dem Zwecke zu zeugen und das Zeugen bezweckt wiederum die Erhaltung des gesammten Daseyns. — Merkwürdig ist eine Stelle im 1. Buche der Gesetze, wo die Päderastie als widernatürlich verworfen wird. ἐννοητέον ὅτι τῇ θηλείᾳ καὶ τῇ τῶν ἀῤῥένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούσῃ τῆς γεννήσεως ἡ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδόσθαι δοκεῖ, ἀῤῥένων δὲ πρὸς ἀῤῥένας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν, καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημα εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς. „Es ist zu bedenken, daß die Lust, welche bei der zum Zwecke der Zeugung geschehenden Vereinigung des weiblichen und männlichen Geschlechts entsteht, nach Naturgesetzen verliehen zu seyn scheint, hingegen ist die durch Vereinigung von Männern mit Männern oder von Weibern mit Weibern entstehende Lust wieder die Natur. Diejenigen, welche dies zuerst gewagt haben, konnten das Streben nach Wollust nicht beherrschen." Platon stellt

hier ein zu seiner Zeit gewöhnliches Laster, welches aber nicht als solches erkannt wurde, von dem physischen Standpunkte aus in seinem wahren Lichte dar.

Den nähern Vorgang der Zeugung schildert Platon im Timäos Steph. 91. *διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς ξυνουσίας ἔρωτα ἐτεκτήναντο, ζῶον τὸ μὲν ἐν ἡμῖν, τὸ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶ συστήσαντες ἔμψυχον.* „Deswegen (wegen der Umwandlung der lebenden Wesen in höhere oder niedere Formen) schufen die Götter die Liebe zur geschlechtlichen Vereinigung, indem sie theils in uns (den Männern), theils in den Frauen ein beseeltes lebendes Wesen einsetzten." Der Geschlechtstrieb erscheint also hier als ein eigenes lebendes Daseyn innerhalb des Daseyns, so wie Platon jede besondere Thätigkeit gern als ein eigenes lebendes Wesen darstellt. Derselbe Weg, der für den Ausgang des Getränks bestimmt ist, *ἡ τοῦ ποτοῦ διέξοδος*, muß auch der Geschlechtsthätigkeit dienen; der Saame selbst aber kommt aus dem Rückenmarke; dieses, als ein beseelter Theil, *τῆς ἐκροῆς ζωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐμποιήσας αὐτῷ τοῦ γεννᾷν ἔρωτα ἀπέτελεσε*, „bewirkte eine lebhafte Begierde zur Ergießung und schuf eben dadurch die Liebe zum Zeugen." In dem Manne ist dieses Streben am gewaltsamsten, *οἷον ζῶον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου* „wie ein der verständigen Rede widerspänstiges Thier." Bei dem Weibe sind die Geschlechtstheile *ζῶον ἐπιθυμητικὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει.* „ein nach Kindererzeugung begehrliches lebendes Wesen, welches, wenn es lange Zeit über den bestimmten Zeitraum hinaus fruchtlos bleibt, dies schwer und nur zürnend erträgt." Die Folgen zeigen sich im ganzen Körper, das Athmen wird erschwert und vielerlei Krankheiten entstehen, bis nach erfolgter Vereinigung die Gebärmutter befruchtet und die erzeugten Wesen *ἐντὸς ἐκθρέψωνται* „innerlich ernährt werden." In dieser Ansicht scheint uns besonders das naturgemäß, daß das geschlechtliche Streben des Weibes nicht sowohl auf die unmittelbare Vereinigung, als auf Zeugung gerichtet ist und

daher jene allein zur Erhaltung des gesunden Zustandes nicht hinreichend ist. — Daß der Zustand der Schwangerschaft von großem Einflusse auf die Ausbildung des Kindes sey, ergiebt sich aus vielen der in den Büchern vom Staate getroffenen Anordnungen, besonders aber auch aus dem 7ten Buche der Gesetze, Steph. 789. Nicht nur für die gebornen, sondern auch *τοῖς ἐντὸς τῶν αὐτῶν μητέρων* „für die, welche noch innerhalb ihrer Mütter sind," bedarf es einer gewissen gymnastischen Anordnung, die sich zunächst allerdings nur auf die Mutter beziehen kann. Diese besteht darin *τὴν μὲν κύουσαν περιπατεῖν*, „daß die Schwangere sich mäßig bewege." Daß Gemüthsruhe von großem Einflusse auf die Ausbildung des Kindes seyn müsse, ergiebt sich aus folgender Stelle, Steph. 792. die Schwangern sollen sich *μήτε ἡδοναῖς πολλαῖς καὶ μάργοις μήτε αὖ λύπαις*, „weder vielen und lebhaften Vergnügungen, noch aber auch der Trauer hingeben," sondern die ganze Zeit ruhig und still verleben. Der Gedanke auf die Bildung des Kindes durch das Verhalten der schwangern Mutter einzuwirken, muß übrigens nicht allgemein gewesen seyn, da in der eben angeführten Stelle gesagt wird, man solle diese Vorsicht nicht für lächerlich halten.

Wir schließen hieran Platons Ansichten über das, was durch uns selbst in unserem leiblichen Daseyn hervorgebracht werden kann. Platon war auch in dieser Beziehung höchst vortheilhaft durch äußere Verhältnisse gestellt; denn er lebte in einem Volke, dem die Natur schöne Körper verliehen hatte, und zu einer Zeit, wo die körperliche Ausbildung dieses Volkes durch gymnastische Thätigkeit zu einem hohen Grade gelangt war, welchen zu erstreben die Edelsten des Volks sich nicht zu bemühen scheuten. Bei keinem gebildeten Volke und zu keiner Zeit ist die allseitige körperliche Ausbildung auf so künstlerische Weise in Anspruch genommen und von allen Gebildeten als unentbehrlich anerkannt und zur Ausführung gebracht worden, wie in der schönen Zeit nach Ueberwindung der Perser durch die Hellenen bis zur

Ausartung der letztern. Platon durfte hier bloß das, was das Leben gewährt, als Theorem aufstellen, und auf die möglichen Abweichungen aufmerksam machen, die sich hier wie überall in der Ausübung leicht ergeben. So heißt es denn im Tim. Steph. 88. Nur Ein Mittel giebt es, um Leib und Seele zu erhalten, nämlich μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, „weder die Seele ohne den Leib, noch den Leib ohne die Seele zu bewegen." Daher soll der Mathematiker auch Leibesbewegung veranstalten, und der, welcher vorzugsweise den Leib übt, die Beschäftigung mit den Musen und die Philosophie nicht vernachlässigen. Durch die Bewegung des Leibes wird auch in sofern Stärkung hervorgehen, als derselbe gegen das, was von Außen her kommt, abgehärtet wird. Die beste Art der Bewegung ist die ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ „in sich selbst und durch sich selbst;" sie ist am meisten mit der Bewegung des Denkens und der des Weltalls verwandt, und entspricht dem, was wir active Bewegung nennen. Eine schlechtere Art der Bewegung ist die ὑπ' ἄλλου „von einem andern" veranlaßte, die schlechteste die, wo der Körper liegt und ruhig ist, aber durch andere Dinge theilweise bewegt wird, die rein passive Bewegung. Unter den künstlichen Bewegungen sind die eigentlichen gymnastischen die vorzüglichsten, dann die Schwingungen, zuletzt aber die durch den Gebrauch von Arzneien erregten, zu denen nur in der Noth zu schreiten. Alle drei Richtungen des Lebens müssen geübt werden; die am mindesten geübte wird die schwächste bleiben; jeder aber bedarf ihrer ganz besondern Uebungen; der Kopf verlangt geistige innere Bewegung, die Erkenntniß; die Brust Bewegung nach Außen, der Unterleib Bewegung des ernährenden Lebens. — Im 7ten Buche vom Staate Steph. 521. werden die Gymnastik und die Beschäftigung mit den Musen als die beiden Hauptmittel der Erziehung erwähnt; es heißt von der erstern: σώματος αὐξήσεως καὶ φθίσεως ἐπιστατεῖ, „sie beaufsichtet des Körpers Wachsthum und Abnahme." — Diese hohe Stellung der Gymnastik verbin-

dert jedoch nicht, daß ihr in der Beziehung nur ein untergeordneter Werth beigelegt wird, daß man sie nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen ihres Zweckes liebt, im zweiten Buche vom Staate, Steph. 357. Dieser Ausspruch ist jedoch so gestellt, daß wir nicht anzunehmen nöthig haben, es sey Platon völliger Ernst damit gewesen; denn es läßt sich doch die Gymnastik nicht ganz unter das Gebiet der *ἐπίπονα*, „mühevollen Dinge" bringen, die man, wie Arznei, nur zur Noth braucht. Vielmehr wurde sie auch als unmittelbare Lust gewährend angewendet, und ist, wissenschaftlich und künstlerisch betrachtet, wohl auch Platon als an sich wünschenswerth erschienen. Jene Behauptung geht daher wie manche andere des Platon, von den Stellen aus, wo er dem ethischen Gesichtspunkte einen einseitigen Vorzug giebt. — Schon im Phädros Steph. 239. wird in der Rede des Sokrates als Nachtheil einer falschen Richtung der Liebe geschildert, daß der Liebende den geliebten Jüngling zum Weichlinng ausbilde und die Abhärtung vernachlässige, daß er ihn nicht in reinem Sonnenlichte, sondern im Schatten leben lasse, daß er ihm keine Erfahrung in männlichen Arbeiten und mäßiger Anstrengung, sondern nur in weichlicher und unmännlicher Lebensweise gewähre, wodurch denn ein solcher Körper für das Leben durchaus unbrauchbar wird. — So heißt es im Protagoras Steph. 326. *εἰς παιδοτρίβου πέμπουσιν (τοὺς παῖδας) ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ οὔσῃ καὶ μὴ ἀναγκάζωνται ἀποδειλιᾷν διὰ τὴν πονηρίαν τῶν σωμάτων καὶ ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πράξεσι.* „man schickt die Kinder in die zu Leibesübungen bestimmte Schule, damit sie kräftigere Körper bekommen und mit denselben einer trefflichen Gesinnung dienen können, nicht aber vermöge der Schlechtigkeit ihrer Leiber gezwungen werden, im Kriege wie in andern Thätigkeiten furchtsam zu seyn." Die Selbstthätigkeit des Menschen in Beziehung auf den Leib erscheint daher als eines der wesentlichsten Mittel zur Erhaltung des Lebens; in sofern man aber selbst noch nicht thätig zu seyn

vermag, müssen die Angehörigen dafür sorgen, daß mindestens eine passive Thätigkeit entstehe. Eine solche sehen wir schon oben in den für Schwangere angegebenen Maaßregeln als Forderung aufgestellt; ist erst die Geburt erfolgt, so wird jene Bewegung in noch höherem Maaße verlangt.

Schon in der ersten Lebenszeit des Kindes bald nach der Geburt sollte die Sorge für die Ausbildung beginnen, daher die Ammen unter strenge Zucht zu nehmen sind. Dies ist um so nothwendiger weil *ἡ πρώτη βλάστη παντὸς ζώου πολὺ μεγίστη καὶ πλείστη φύεται*, „der erste Wuchs jedes lebenden Wesens am größten und stärksten wird;" in den spätern Jahren ist die Entwicklung bei weitem langsamer; es kann dann nicht so viel für dieselbe geschehen, und ihr auch nicht so viel Schaden zugefügt werden. Das Kind findet zunächst Nahrung bei der Mutter. Menexenes, Steph. 237. *πᾶν γὰρ τὸ τεκὸν τροφὴν ἔχει ἐπιτηδείαν ᾧ ἂν τέκῃ. ᾧ καὶ γυνὴ δήλη τεκοῦσά τε ἀληθῶς καὶ μή, ἀλλ' ὑποβαλλομένη, ἐὰν μὴ ἔχῃ πηγὰς τροφῆς τῷ γενομένῳ.* „Jedes Wesen, welches gezeugt hat, besitzt die für das Erzeugte passende Nahrung; dadurch ist auch eine Frau die geboren hat, von einer, die nicht geboren hat, zu unterscheiden, indem diejenige, die nur geboren zu haben vorgiebt, keine Quelle der Ernährung für das Kind hat." Die Kinder soll man bis zu zwei Jahren *σπαργανᾶν*, einhüllen, vorzüglich ihrer Zartheit willen; die Ammen und Pflegerinnen sollen kräftiger Natur seyn; in den ersten Lebensjahren ist von männlicher Aufsicht gar nicht die Rede; sie sollen die Kinder auf den Feldern oder in den Tempeln oder in den Häusern umhertragen, um ihnen die Bewegung, deren sie fähig sind, und zugleich den Genuß der freien Luft zu verschaffen. Sobald die Kinder stehen können, muß man sie gegen jede mechanische Gewalt bewahren, damit nicht (*στρέφηται τὰ κῶλα*) „die Glieder verrenkt werden." Kinder bedürfen Tag und Nacht Nahrung und Bewegung, jene wegen ihres starken Verbrauchs, diese, weil die Erfahrung an den Pflegerinnen der Kinder, wie an denen, die die Heil-

mittel der Korybanten ausüben, *αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι*, bezeuge, daß sie die Kinder am besten beruhigen, indem sie sie auf den Armen umhertragen und ihnen etwas vorsingen. Diese Verfahrungsweise scheint zwar Platon nicht zu billigen, indem der Gesang nach seiner Meinung eigentlich die Kinder erschrecke und sie dadurch betäube, Alles aber, was Furcht erregt, sei nicht geeignet zur Ausbildung der Kinder; wohl aber soll eine mäßige Bewegung benutzt werden. In der Erziehung muß *τρυφή*, „Ueppigkeit" vermieden werden; sie verzärtelt die Gemüther und führt zu große Reizbarkeit herbei; aber auch das Gegentheil *ἡ σφοδρὰ καὶ ἀγρία δούλωσις* „eine strenge und grausame Beherrschung" führt Nachtheil herbei, indem sie unfrei und menschenfeindlich macht. Auch darf man sich nicht darauf beschränken, die Bedürfnisse der Kinder erst durch ihr Schreien zu errathen, sondern man muß dieselben so befriedigen, daß es zu keinem Schreien kommen darf. Da Schmerz im Leben nicht zu meiden ist, so schadet es auch nicht, wenn derselbe in mäßigem Grade dem Kinde zukommt, und nicht anhaltend und in hohen Graden. Von 3 bis zu 6 Jahren sollen, Steph. 794., die Kinder unter Aufsicht sich schon gemeinsam bewegen; nach 6 Jahren sollen die Geschlechter getrennt und die Knaben männlicher Aufsicht übergeben und allmälig zu den Waffenübungen angeleitet werden. Bei diesen wie in der ganzen körperlichen Ausbildung müssen beide Seiten des Körpers, die rechte und linke, gleichmäßig geübt werden, nach dem Beispiele der Skythen, Steph. 795.; dieses gilt auch von den Frauen, von denen Platon hier, wie im Staate, ebenfalls eine bedeutende gymnastische Ausbildung verlangt. — Die Bewegungen in früher Jugend haben nächst der Ausbildung des Körpers auch den Zweck, sie dem Menschen zur Gewohnheit und Natur zu machen; denn heißt es im 3ten Buche vom Staate Steph. 396. *αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόῤῥω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν.* „die Nachbildungen gewisser

Thätigkeiten werden, wenn sie von Jugend auf fortgesetzt werden, zur Sitte und Natur; sowohl in Beziehung auf den Leib, als auf die Stimme und das Nachdenken.“ Daher soll die Gymnastik aber auch nicht mit den Jugendjahren aufhören, sondern durch das ganze Leben fortgesetzt werden, wie es bei den Hellenen zum Theil geschah und von Platon in den Büchern vom Staate jenen vorgeschrieben wird. Erst im Greisenalter hören die gymnastischen Uebungen auf, und es tritt an ihre Stelle Aufsicht über die jungen Leute, Ruhe und warme Bäder, welche überhaupt bei allen Ermatteten, daher auch nach schwerer Arbeit und in manchen Krankheiten als Stärkungsmittel zu betrachten sind. Im 6ten B. vom Staate, Steph. 761.

Wie die gymnastischen Uebungen veranstaltet werden sollen, haben wir nicht weiter zu erwähnen; denn Platon empfiehlt die Gymnastik in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren einzelnen Arten, welche, so weit sie uns näher bekannt sind, in der Alterthumskunde auseinandergesetzt werden. Hier haben wir nur noch seine Ansichten über die Uebertreibung der Gymnastik und das daraus entstandene Unwesen der Athleten zu erwähnen. Die große Menge der Lebensmittel, welche die Athleten bedürfen, und die Gewaltsamkeit ihrer Bewegung macht sie nicht nur zu allem Geistigen untüchtig, sondern stört auch ihre Gesundheit, im 2ten B. vom Staate Steph. 140. Der Zustand derselben ist *ὑπνώδης καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν. καθεύδουσι τὸν βίον καὶ ἐὰν σμικρὰ ἐκβῶσι τῆς τεταγμένης διαίτης, μεγάλα καὶ σφόδρα νοσοῦσιν*, „zum Schlafe geneigt und der Gesundheit gefährlich. Sie verschlafen das Leben und verfallen, wenn sie aus der angeordneten Lebensweise auch nur etwas heraustreten, in große und heftige Krankheiten.“ Es ist daher der Ausspruch in dem pseudo-platonischen Gespräche: die Liebenden Steph. 134. *οἱ μέτριοι πόνοι εὖ ποιοῦσιν ἔχειν τὰ σώματα*, „mäßige Anstrengungen bewirken, daß die Körper sich wohlbefinden,“ mit Platons Grundsätzen völlig übereinstimmend. Mit dem Maaße der Bewegung

müssen übrigens die Nahrungsmittel genauer in Beziehung stehen; so wird z. B. im ersten Buche des Staates, Steph. 338. das Rindfleisch, welches einem starken Faustkämpfer zuträglich ist, für die übrigen mit minderer Körperkraft begabten Menschen minder zuträglich seyn. — Die Gymnastik wird von Platon in manchen Beziehungen in unmittelbare Verbindung mit der Heilkunde gebracht; die Gymnasten haben nämlich eben so wie die Aerzte über das wahre oder scheinbare Wohlbefinden des Körpers zu urtheilen nach Gorg. Steph. 464., aber auch über die gute oder schlechte Beschaffenheit der Nahrungsmittel, nach Protagoras Steph. 313. an manchen Stellen werden aber auch nur die Aerzte allein als Kenner der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Nahrungsmittel betrachtet, z. B. im Jon, dessen Aechtheit freilich bestritten wird, Steph. 531. Es muß also vorausgesetzt werden, daß diejenigen, welche die Leibesübungen leiten, dies nicht auf eine bloß mechanische Weise thun, sondern ein gewisses Maaß physiologischer und diätetischer Kenntnisse besitzen.

Lehren

aus dem

Gebiete der allgemeinen Pathologie.

Da das Wesen der Krankheit nicht erfaßt zu werden vermag ohne Rückblick auf die Gesundheit, so erinnern wir zuförderst an die bereits erwähnte Ansicht Platons von der Gesundheit, die sich vorzüglich auf die Harmonie der einzelnen Theile innerhalb des Ganzen bezieht. Diese Ansicht ist auch im Philebos Steph. 26. ausgedrückt, wo das Wesen der Gesundheit auf das gehörige Wechselverhältniß ungleichartiger und entgegengesetzter Dinge zurückgeführt wird. Die Gesundheit ist das Ziel des physischen Lebens und bedingt die Erfüllung des geistigen Lebenszweckes. Sie ist daher nach Gorgias Steph. 45. (was jedoch von Sokrates in Beziehung auf das noch edlere geistige Leben halb ironisch hingestellt wird) das höchste Gut, *ὑγιαίνειν ἄριστόν ἐστι* „gesund seyn ist das Beste." Jedoch ist hierunter bloß die wahre Gesundheit zu verstehen und nicht die scheinbare, die leicht damit verwechselt und nur von dem Arzte und Gymnasten als solche erkannt wird, da der in diesem Zustande selbst begriffene Mensch sich leicht täuscht. Gorgias Steph. 464. *πολλοὶ δοκοῦσιν εὖ ἔχειν τὰ σώματα, οὓς οὐκ ἂν ῥᾳδίως αἴσθοιτό τις ὅτι οὐκ εὖ ἔχουσιν ἄλλος ἢ ἰατρός τε καὶ τῶν γυμναστικῶν τις.* „Viele scheinen sich in Beziehung auf ihre Körper wohl zu befinden, von denen jemand, der nicht Arzt oder Gymnast ist, nicht leicht merken könnte, daß sie

sich in der That in keinem guten Zustande befinden." Das Wesen der Gesundheit ist überall dasselbe; daher ist auch nach Menon, Steph. 72. dieselbe Gesundheit bei Mann und Weib, womit aber die Verschiedenheit der Verrichtungen bei beiden nicht geleugnet werden soll. — Die Krankheit ist überhaupt ein Uebel, z. B. Lysis Steph. 218. ἡ νόσος κακόν, „die Krankheit ist ein Uebel," und kurz darauf Steph. 220. νόσημα, „ein krankhafter Zustand" ebenfalls als Uebel. (Die beiden Bezeichnungen νόσος und νοσημα bedeuten im Wesentlichen dasselbe; nur braucht Platon jene mehr, um eine bestimmte Krankheit, diese aber nur einen krankhaften Zustand überhaupt, der noch keine bestimmte Form angenommen hat, anzudeuten.) Das Wort πάθος bezeichnet bei Platon so wie überhaupt keine besondere Krankheit, sondern im Allgemeinen einen krankhaften Zustand oder überhaupt ein Verhältniß, wo mehr ein Leiden und Empfangen als ein Thun und Geben vorhanden ist. Sehr unbestimmt und keinesweges, wie es in dem Worte zu liegen scheint, eine wirkliche Schwäche bezeichnend, ist das Wort ἀσθένεια; es deutet auf ein gewisses Uebelbefinden, eine Unpäßlichkeit, hin, die sich keinesweges schon zu einer ausgebildeten Krankheit gestaltet hat. Der Mangel an Fähigkeit zur Uebung aller Thätigkeiten scheint hinreichend, um jene Bezeichnung zu geben. Charmides, mit einem Kopfschmerze behaftet, der ihn nicht hindert, jugendlichen Spielen nachzugehen, hat eine ἀσθένεια. Im Anfange des Timäos fehlt bei der Zählung einer, der gestern in der Gesellschaft gewesen war, weil man vermuthet, daß ihm eine ἀσθένεια zugestoßen sey, da jedoch keine große Besorgniß dabei von den Freunden geäußert wird, so erhält man die Ueberzeugung, daß hier nicht von einer wirklichen Schwäche, sondern von einem wahrscheinlich bald vorübergehen Uebel die Rede ist. — Jedes Verderbliche, das sich irgendwo erzeugt und dem Ganzen schadet, erscheint unter dem Bilde der Krankheit. So heißt es oft bei der Erwähnung schädlicher Verhältnisse im Staate, sie seyen νόσος

πόλεως, z. B. Protag. Steph. 322.; Stellen, wo das sittlich-schlechte krankhaft genannt wird, finden sich häufig. Die Parallele von Sünde und Krankheit geht durch die gesammten Schriften Platons. — Gesundheit und Krankheit können nicht gleichzeitig vorhanden seyn; Gorgias Steph. 495. οὐ γὰρ ἅμα δή που ὑγιαίνει τε καὶ νοσεῖ ὁ ἄνθρωπος, „der Mensch ist nicht zugleich gesund und krank." Es versteht sich aber von selbst, und ergiebt sich auch aus dem nähern nähern Zusammenhange der eben angeführten Stelle, daß damit nicht die Möglichkeit des Erkrankens eines einzelnen Theils bei Gesundheit des übrigen Körpers geleugnet werde; jedoch wird aus dem Folgenden erhellen, daß Platon überhaupt kein Leiden eines einzelnen organischen Theiles ohne Ergriffenseyn des Ganzen zugiebt. — Das Wesen der Krankheit wird an verschiedenen Orten auf verschiedene Weise gedeutet; immer aber herrscht derselbe Grundgedanke, nur nach einer bestimmten Richtung hin ausgeführt. Im Sophisten, Steph. 228., werden zwei Arten der Seelenverderbniß aufgestellt, von denen die eine als Schlechtigkeit und gleichbedeutender Krankheit und die andere als Unwissenheit betrachtet wird. Die Krankheit wird hier als στάσις, „Aufruhr," und dieser wiederum als ἡ τοῦ φύσει ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφορά, „eine durch ein gewisses Verderben, unter dem, was der Natur nach verbunden ist, entstandene Zwietracht," gedeutet. Krankheit ist hienach also eine aus einem bestimmten innern Grunde entstandene Störung des Wechselverhältnisses der mannigfaltigen und wesentlich zusammengehörigen und übereinstimmenden Theile eines lebendigen Wesens. Der Umstand, daß diese Lehre nicht von Sokrates selbst, sondern von dem die Rede führenden Fremden ausgesprochen wird, darf uns nicht hindern, sie für platonisch zu halten, ohne daß wir deswegen Platon als den eigentlichen Urheber betrachten; vielmehr war Aehnliches schon früher ausgesprochen worden. — Im 4ten Buche des Staates Steph. 444. wird die Krankheit erklärt als παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.

„ein gegen die Natur stattfindendes Verhältniß von Herrschen und Beherrschtwerden unter den einzelnen Theilen.“ Es wird also angenommen, daß in Krankheiten das Herrschende leicht zum Beherrschten und dieses zu jenem sich umwandle; ein solches Verhältniß ist *παρὰ φύσιν*, gegen die Naturbestimmung der einzelnen Theile, obgleich die Möglichkeit desselben immer in der Natur begründet seyn muß. Die Angabe dieses Mißverhältnisses zwischen dem Höhern und Niedern reicht hin, um das Verderbliche der Krankheit im Allgemeinen anzudeuten. — Auch unter der Form der Habsucht erscheint die Krankheit, im 10. Buche der Gesetze Steph. 906. *φαμὲν δ' εἶναι τὴν πλεονεξίαν ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτῶν λοιμὸν, ἐν δε πόλεσι καὶ πολιτείας ἀδικίαν.* „Wir behaupten, daß die Habsucht, wenn sie in fleischigten Leibern erscheint, krankhafter Zustand, wenn sie im Wechsel der Jahreszeit und der Jahre eintritt, allgemeine Noth, (*λοιμός* kann hier wohl nicht Pest übersetzt werden, da diese als ein krankhafter Zustand schon unter dem vorigen begriffen ist) wenn sie aber in Städten und Staaten vorkommt, Ungerechtigkeit zu nennen ist.“ Hieran schließt sich eine Stelle im Tim. Steph. 82. wo das Wesen der Krankheiten auf einen widernatürlichen Ueberfluß oder Mangel in den Elementen des Leibes zurückgeführt wird, und eben dadurch eine *μετάστασις τῆς χώρας ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν*, „Umwandlung des gewohnten Sitzes in einen fremden entsteht.“ Die Unordnung erscheint hier als Folge der Habsucht, und aus ihnen entwickelt sich der Uebelstand, daß, wo Feuriges seyn sollte, Wässeriges ist, wo dieses hingegen seyn sollte, jenes ist u. s. f. — Einer der bestimmtesten und belehrendsten Aussprüche über das Wesen der Krankheiten findet sich im Tim. Steph. 86. Bereits bei der Gymnastik wurde erwähnt, daß nur sehr bedeutende Krankheiten mit Arzneien behandelt werden dürfen. Die Gründe davon liegen in Folgendem. *πᾶσα γὰρ ξύστασις νόσων τρόπον τινὰ τῇ τῶν ζώων φύσει προσέοικε.* „denn die ganze Bildung der Krank-

heiten gleicht in gewisser Art der Natur der lebendigen Wesen;" bei diesen aber giebt es sowohl für jedes einzelne, als für das ganze Geschlecht bestimmte Zeiträume, so daß jedes, gewaltsam von Außen her kommende Einflüsse abgerechnet, eine aus innern Gründen bestimmte Lebenszeit hat, über welche hinaus die Dauer des Lebens auf keine Weise verlängert werden kann; *τρόπος οὖν ὁ αὐτὸς καὶ τῆς περὶ τὰ νοσήματα ξυστάσεως· ἣν ὅταν τις παρὰ τὴν εἱμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρῃ φαρμακείαις, ἅμα ἐκ σμικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίγνεσθαι. διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ πω σχολή, ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον.* „Derselbe (nämlich der bestimmte periodische Gang) gilt nun auch in Beziehung auf die Bildung krankhafter Zustände. Stört man den Verlauf derselben außer der bestimmten Zeit durch Arzneien, so entstehen sehr leicht gleichzeitig aus kleinen Krankheiten große und aus wenigen viele. Man muß daher, so lange es nur irgend angeht, alle solche Zustände durch Anordnung der Lebensweise leiten, nicht aber ein an sich bösartiges Uebel durch Arzneigebrauch reizen." In den angegebenen Worten liegen die wesentlichsten Grundzüge der allgemeinen Pathologie, im Wesentlichen mit Hippokrates übereinstimmend; sie beruhen darauf, daß jede Krankheit als ein eigenthümliches lebendiges Wesen zu betrachten ist, ihren bestimmten Verlauf hat, und durch sich selbst zur Heilung gebracht wird. Wie sich Platon ferner die Heilkraft wirkend denkt, werden wir bei der Betrachtung der einzelnen Krankheitsverhältnisse, die Platon erwähnt, näher entwickeln. Wir bemerken beiläufig, daß *δίαιτα* in der obigen Stelle, wie bei Platon und bei den meisten alten Schriftstellern als Anordnung der Lebensweise betrachtet und nicht vorzugsweise auf Essen und Trinken bezogen wird. —

Als entfernte Ursachen der Krankheiten denkt sich Platon vorzüglich das Mißverhältniß von Körper und Seele, ganz dem sittlichen Standpunkte gemäß, von welchem er

ausgeht. Tim. Steph. 87. πρὸς ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας οὐδεμία ξυμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό. „In Beziehung auf Gesundheit und Krankheit, Tugend und Schlechtigkeit ist kein Ebenmaaß und kein Mißverhältniß bedeutender, als das der Seele selbst zum eignen Körper.“ Hat eine starke und große Seele einen zu schwachen und winzigen Leib, οὐ καλὸν ὅλον τὸ ζῶον, „dann ist das lebendige Wesen nicht schön;“ die Seele reibt den Körper frühzeitig auf, indem dieser die Anstrengung nicht aushält; das umgekehrte, nicht weniger schädliche Mißverhältniß tritt ein bei einem Körper, der ὑπεϱσκελές, „mit übermäßigen Schenkeln versehen“ ist, oder τινὰ ἑτέραν ὑπέρεξιν ἄμετρον ἑαυτῷ „einen andern ihm selbst unangemessenen Ueberfluß,“ an sich trägt; ein solcher Mensch fällt entweder leicht aus Unbehülflichkeit oder kann nicht viel arbeiten, und ist leicht krampfhaften Zuständen unterworfen; jede geistige Thätigkeit mißlingt ihm, und wird von dem Körperlichen sogleich bei ihrem Ursprunge erstickt. — Das Mißverhältniß von Leib und Seele giebt also nach Platon zuvörderst die größte Anlage zu Krankheiten; sind beide irgendwie nicht zusammenstimmend, so kann Krankheit nicht lange ausbleiben; vielmehr wird sich bald eine Veranlassung zum völligen Ausbruche derselben geben. Da nun aber, wie aus Platons ganzer Lehre hervorgeht, fast nie ein Mensch eine vollkommene harmonische Seelenstimmung hat, so ergiebt sich schon dadurch eine allgemeine Anlage zum Erkranken. Dieses nämliche Verhältniß tritt aber auch als Gelegenheitsursache auf. Wenn nämlich, wie es leicht geschieht, zu einer bestimmten Zeit das leibliche oder geistige Leben eine Uebermacht über die entgegengesetzte Seite gewinnt, so ist sogleich Krankheit gegeben, wie aus vielen Beweisstellen hervorgeht. Vorzüglich aber wird die Seele durch Mangel an Weisheit und Selbstbeherrschung, durch übermäßige Begierden u. s. f. Krankheiten herbeiführen; da nun aber wiederum viele Begierden durch das Leibliche entstehen, so läßt sich bei manchen Uebeln kaum bestim-

men, ob man die Veranlassungen im Leibe oder in der Seele suchen darf. Daß Mangel an Bewegung oder Uebertreibung derselben nachtheilig wirke, ist bereits bei Gelegenheit der Gymnastik erwähnt worden. Die häufigsten Ursachen sucht Platon im Ueberfluß von Speisen und Getränken, und in unmäßiger Befriedigung des Geschlechtstriebes. Protagoras Steph. 353. *πολλάκις ὑπὸ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων κρατούμενοι ἡδέων ὄντων, γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν.* „Oft lassen wir uns von Speise, Getränk und Geschlechtslust, die allerdings angenehm sind, beherrschen, obgleich wir erkennen, daß sie nachtheilig sind." Das Nachtheilige aber besteht darin, *ὅτι εἰς τὸν ὕστερον χρόνον νόσους ποιεῖ,* „daß jene Dinge für die Folge Krankheiten bringen." Besonders die Verfeinerung der Kochkunst und die daraus erwachsenden künstlichen Zusammensetzungen der Speisen werden als Ursache vieler Krankheiten erwähnt. Im Gorgias Steph. 499. wird der Genuß von Speisen und Getränken in den schädlichen und in den nützlichen eingetheilt, indem manches angenehm sey, was doch schädlich ist. Ebendaselbst Steph. 518 wird besonders die Sicilische Kochkunst angeschuldigt. Die künstlichen Köche sind *διάκονοι καὶ παρασκευασταὶ ἐπιθυμιῶν,* „Diener und Befriediger der Lüste;" sie verstehen eigentlich nichts; *ἐμπλήσαντες καὶ παχύναντες τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, ἐπαινούμενοι ὑπ' αὐτῶν, προσαπολοῦσιν αὐτῶν καὶ τὰς ἀρχαίας σάρκας.* „die Leiber der Menschen anfüllend und dickmachend, werden sie von diesen gelobt, obgleich sie selbst das früher gesunde Fleisch verderben." Wenn nun aber durch diese Ueberfüllung Krankheiten, oft erst *συχνῷ ὕστερον χρόνῳ* „geraume Zeit nachher," entstehen, so klagen die Kranken nicht die wahre Ursache ihres Uebels an, indem sie gar nicht glauben wollen, daß das Angenehme ihnen so nachtheilig gewesen seyn könnte, vielmehr beschuldigen sie die Personen, von denen sie eben zufällig umgeben und nun freilich nicht im Stande sind, das Uebel schnell zu entfernen. — Im 3ten Buche des Staates Steph. 404. werden die Attischen

Kochkünste verboten, weil sie Krankheiten bringen und dadurch die Aerzte nothwendiger machen, als zu wünschen. Jene Kochkünste werden der üppigen Musik in Hinsicht auf ihren Nachtheil beigesellt. Einfachheit wird für Seele und Leib als das Wohlthätigste gerühmt. — Daß viele Bedürfnisse und Ueppigkeit jeder Art leicht Krankheiten und häufigen Gebrauch der Aerzte herbeiführen, ist auch im 1ten Buch des Staats, Steph. 373. angegeben. — Im Gastmal Steph. 176. wird beschlossen, mäßig im Trinken zu seyn, indem der Arzt Eryximachos sagt, ὅτι χαλεπὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ μέθη ἐστί, „daß der Trunk den Menschen nachtheilig ist.“ Nach dem 2ten B. der Gesetze Steph. 674. soll man Wasser als gewöhnliches Getränk gebrauchen, des Weines sich aber nur σωμασκίας ἢ νόσων ἕνεκα „bei starken Leibesübungen und in Krankheiten“ bedienen. — Jeder kann mit Bewußtseyn seiner eignen Gesundheit nachtheilig werden, wenn er das, was als schädlich anzuerkennen ist, nicht meidet, und das Nützliche unterläßt; man versetzt sich dadurch in einen Zustand, wo das Leben nicht mehr wünschenswerth ist. Kriton Steph. 47. — Es giebt nach dem 1ten B. der Gesetze Steph. 636. nichts, was nicht unter gewissen Umständen nachtheilig werden könnte; ja es giebt kein Geschäft, ἐν ᾧ οὐκ ἂν φανείη ταὐτὸν τοῦτο τὰ μὲν βλάπτον τὰ ἡμῶν σώματα, τὰ δὲ καὶ ὠφελοῦν, ἐπεὶ καὶ τὰ γυμνάσια ταῦτα καὶ τὰ ξυσσίτια πολλὰ μὲν ἄλλα νῦν ὠφελεῖ τὰς πόλεις, πρὸς δὲ τὰς στάσεις χαλεπά. „in welchem nicht ein und dasselbe Ding in einer Beziehung unserm Körper Nachtheil bringt, in einer andern aber nützlich wird, indem auch die gymnastischen Uebungen und das Zusammenessen (welches letztere Gleichförmigkeit der Nahrung herbeiführen sollte) zwar in vielen Beziehungen den Städten nützlich sind, nachtheilig aber in sofern, als sie Aufstände begünstigen;“ die eigentliche körperliche Schädlichkeit dieser Dinge besteht aber darin, daß durch die mit ihnen verbundenen Zusammenkünfte wollüstige Begierden zwischen Individuen desselben Geschlechts angeregt werden, welche als widerna-

türlich viel nachtheiliger als der Umgang verschiedener Geschlechter werden. — Der Grundsatz, daß die Möglichkeit des Nutzens auch die des Schadens herbeiführe, ist auch im 1ten Buche des Staates Steph. 334. ausgedrückt, indem es heißt, daß das, was am meisten im Stande sey, gegen Krankheiten zu schützen, auch am meisten vermöge, sie zu erzeugen. — So wie in allen Dingen ein mittleres Maaß am wenigsten Krankheiten hervorbringt, so ist auch ein solches in Hinsicht auf Wärme und Kälte dem Körper am zuträglichsten; bei ununterbrochner Beachtung des mittlern Maaßes erfolgen die wenigsten Zerstörungen, sowohl im Großen der Natur, als in einzelnen Organisationen, nach Tim. Steph. 22. — In allen Dingen, ausgenommen solchen, die schon wirkliche Uebel sind, hält Platon die *μεταβολή*, Abwechselung, nach dem 7ten B. der Gesetze, Steph. 797., für nachtheilig. Wenn die Körper ihnen fremdartige Speisen, Getränk oder Arbeiten bekommen, so sind sie zuerst *ταραχθέντα*, „gewaltsam bewegt" von ihnen; allmälig gewöhnen sie sich daran, und es gereichen ihnen diese Dinge *πρὸς ἡδονὴν καὶ ὑγίειαν* „zur Lust und zur Gesundheit." Sollen nun aber wieder Veränderungen eintreten und an die Stelle der bisherigen Einflüsse abermals neue kommen, *τό γε κατ' ἀρχὰς συνταραχθεὶς ὑπὸ νόσων μόγις ποτὲ κατέστη τὴν συνήθειαν τῇ τροφῇ πάλιν ἀπολαβών.* „dann wird man zuerst von Krankheiten erschüttert und vermag sich kaum zu erhalten, bis man an diesen Zustand gewöhnt ist." — Indem gezeigt wird, daß es sich für den Herrn und die Hausfrau zieme, am frühesten wach zu seyn, und mit ihrer Thätigkeit den andern Mitgliedern als Beispiel voranzugehen, heißt es im 7ten B. der Gesetze Steph. 808. *ὕπνος γὰρ δὴ πολὺς οὔτε τοῖς σώμασιν οὔτε ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν οὐδ' αὖ ταῖς πράξεσι ταῖς περὶ ταῦτα πάντα ἁρμόττων ἐστὶ κατὰ φύσιν.* „Ein langer Schlaf eignet sich der Natur nach weder für unsere Körper, noch für unsere Seelen, noch für unser Thun in Beziehung auf diese." — Alle Einflüsse, die dem Körper nachtheilig werden, sind nicht so zu betrach=

ten, als ob sie in sich selbst schon die hinreichende Ursache der Krankheit enthielten; vielmehr ist diese immer etwas Inneres, und jene, für sich allein betrachtet, durchaus unfähig, das Wesen des krankhaften Zustandes begreiflich zu machen, im 10ten B. vom Staate Steph. 609. Οὐδ' ὑπὸ τῆς τῶν σιτίων πονηρίας, ἣ ἂν ᾖ αὐτῶν ἐκείνων, εἴτε παλαιότης εἴτε ἡτισοῦν οὖσα, οὐκ οἰόμεθα δεῖν σῶμα ἀπόλλυσθαι· ἀλλ' ἐὰν μὲν ἐμποιῇ ἡ αὐτῶν πονηρία τῶν σιτίων τῷ σώματι σώματος μοχθηρίαν, φήσομεν αὐτὸ δι' ἐκεῖνα ὑπὸ τῆς αὐτοῦ κακίας νόσου οὔσης ἀπολωλέναι. „Keineswegeß glauben wir, daß durch Schlechtigkeit der Nahrungsmittel, von welcher Art diese auch seyn möge, sey es das Alter oder die Fäulniß oder irgend ein anderer Grund, der Körper nothwendig untergehen müsse; vielmehr nur dann, wenn die Schädlichkeit der Nahrungsstoffe selbst in dem Körper, zu dem sie gelangen, eine verderbliche Beschaffenheit eben desselben erzeugt, werden wir behaupten, daß der Körper durch jene Dinge vermöge seiner eigenen Schlechtigkeit, die als Krankheit zu betrachten ist, umgekommen sey.“ Alle Schädlichkeit ist also durchaus nur Beziehungsweise; sie ist es nur durch unsern Leib, und hört auf es zu seyn, wenn sie in andere Beziehung gebracht wird. — Ist schon Kränklichkeit oder doch eine bedeutende krankhafte Anlage vorhanden, so bedarf es fast keiner äußern Veranlassung, um eine ausgebildete Krankheit eintreten zu lassen, im 8ten B. vom Staate, Steph. 557. σῶμα νοσῶδες μικρᾶς ῥοπῆς ἔξωθεν δεῖται προσλαβέσθαι πρὸς τὸ κάμνειν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει αὐτὸ αὑτῷ. „Ein kränklicher Leib bedarf nur einer geringen Veranlassung, um in ein Erkranken zu verfallen; zuweilen wird er aber auch ohne alle äußere Ursache mit sich selbst uneinig.“ — Wir sehen aus den angeführten Stellen, daß Platon das Verhältniß zwischen Aeußerem und Innerem in Beziehung auf Krankheitserzeugung sehr richtig angedeutet hat, obgleich seine Kenntniß in Hinsicht der einzelnen Dinge, die schädlich werden können, sehr mangelhaft seyn mochte. Es bleibt uns nun noch zu erwä-

gen, auf welche Weise er sich das Zustandekommen der Krankheiten selbst dachte. Wir finden darüber im Tim. Steph. 82. ff. den besten Aufschluß. Die Habsucht der einzelnen Lebensrichtungen, auf welcher wir schon oben das Wesen der Krankheiten beruhen sahen, bringt bald Ueberfluß, bald Mangel einzelner Elemente und Veränderung des ursprünglichen Sitzes der Theile hervor; der ungehörige Abgang oder Zugang (ἀπιὸν ἢ προσιόν) einzelner Theile begründet ἀλλοιότητας παμποικίλας καὶ νόσους φθοράς τε ἀπείρους, „vielerlei Veränderungen, Krankheiten und zahllose Todesfälle." Das Leiden ist also ganz in sich selbst begründet; es braucht im Allgemeinen weder Ueberfluß, noch Mangel an Stoff oder an Kraft vorhanden zu seyn, um Krankheit zu begründen, sondern es genügt hierzu eine Störung des Wechselverhältnisses im Einzelnen, wodurch die besondern Theile und Systeme nicht die gehörige Vertheilung in Beziehung auf Stoff und Kraft genießen. In der nähern Erklärung der wesentlichsten krankhaften Richtungen, denen der Körper unterworfen ist, herrschen dieselben humoralpathologischen Vorstellungen, wie bei Hippokrates; dennoch finden wir auch hier manchen geistreichen Gedanken, ohne daß wir jedoch im Stande sind, das wahre Eigenthum Platons aufzufinden. — Da das Blut aus den Elementen erzeugt wird, so muß es bei ungleicher Vertheilung desselben eine schlechte Beschaffenheit annehmen; da nun aber aus ihm die edelsten Theile sich entwickeln sollen, so werden auch diese ganz verdorben und wiederum rückwirkend das Blut immer mehr mit nachtheiligen Stoffen sättigen, dem Körper keine nahrhaften Theile zukommen lassen und alle naturgemäße Ordnung stören, Die schwärzliche Farbe des Blutes wird vorherrschend, (d. h. es entsteht ein Uebergewicht des Venenbluts) und das Blut wird dann zur schwarzen Galle, welche Bezeichnung von Platon selbst als sehr hypothetisch angegeben wird. (Wahrscheinlich haben Hämorrhoidal-Zustände und die schwarze Krankheit, bei denen man verkohlte Auswurfs-

stoffe, zugleich aber auch geronnene schwarze Blutmassen, die man mit dem Koth für identisch halten mochte, fand, zu der unklaren Bezeichnung „schwarze Galle" Veranlassung gegeben.) Durch andere Mischungen entstehet auch weißes Phlegma. Am schlimmsten wirken alle diese Stoffe, wenn sie sich nicht mit Zerstörung des Fleisches, der Sehnen und des festen Theiles der Knochen begnügen, sondern bis ins Mark dringen, indem dann der Körper nothwendig unterliegt. Viele Krankheiten entstehen auch von der Luft, besonders dann, wenn dieselbe die Lungen nicht durchströmen kann, weil sie innerhalb derselben gehemmt wird. Auch kann die Luft, die nicht zu entweichen vermag, an ungehörige Theile gelangend, Schmerzen verursachen. Besonders aber in die Sehnen eindringend, kann sie Starrkrampf hervorbringen; die Heilung desselben ist schwer; *πυρετοὶ τὰ τοιαῦτα ἐγγιγνόμενοι μάλιστα λύουσι,* „fieberhafte Zustände, die sich während solcher Zustände entwickeln, sind noch am meisten im Stande sie zu heben." — Das weiße Phlegma (lymphatische und seröse Flüssigkeiten) macht Ausschläge, Flecken und ähnliche Krankheiten, in sofern es sich nach der Haut wirft. In Verbindung mit der schwarzen Galle und nach dem Kopfe aufsteigend, verwirrt es die Sinne, und bringt die heilige Krankheit hervor. Das scharfe und salzige Phlegma erregt die Flüsse und nimmt vielerlei Namen an, je nach den Theilen, wohin es geht. Entzündung entsteht von dem Verbrennen durch die Galle; es entwickeln sich dabei entweder Geschwülste nach außen oder innerlich zerstörende Krankheiten, zumal wenn die Blutmasse dadurch verdichtet wird. Ist die Richtung ganz nach Innen, so wird große Hitze entstehen, zumal wenn das Mark ergriffen wird, wo die Seele sich in Freiheit setzt; (vielleicht der Zustand erhöhter Phantasie in krankhaften Zuständen) bei geringerer Kraft der Krankheit und bei größerem Widerstande des Körpers entweicht die Galle entweder durch die Haut (kritischer Schweiß) oder durch den Darmkanal (kritische Stuhlgänge.) — Indem nun zuletzt die Hauptformen

des Erkrankens wieder auf die Elemente bezogen werden, werden aus dem Ueberflusse des Feuers anhaltende Hitze und Fieber, aus dem der Luft die täglichen Fieber (ἀμφημερινός), aus dem des Wassers dreitägige, aus dem der Erde viertägige, letztere als die am schwersten heilbaren, abgeleitet. Auch im 8ten B. vom Staate Steph. 504. werden Phlegma und Galle als diejenigen Dinge aufgestellt, welche besonders leicht Krankheiten erregen und die Aufmerksamkeit des Arztes erfordern. —

In Hinsicht auf das Erkranken der Seele wird an der letzterwähnten Stelle des Tim. eben so wie bereits oben geschehen, die Unwissenheit von der eigentlichen Geistesstörung gesondert. ἡδονὰς καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ. „Sehr lebhafte Lust und Unlust muß man als die größten Seelenkrankheiten betrachten." Uebermäßiger Geschlechtstrieb bringt viele Schmerzen und viele Lust; wer davon ergriffen ist, hat νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, „eine durch den Körper erkrankte und vernunftlose Seele." Ueberhaupt ist sehr vieles, was als Schlechtigkeit erscheint, nicht sowohl durch diese, als διὰ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν, „durch einen schlechten Zustand des Körpers und durch ein ungeordnetes Verhalten" entstanden; denn jede Veränderung der innern organischen Gestaltungen und der einzelnen Stoffe bringt Trübung der Seele hervor, und zwar je nach dem Sitze des Uebels, mehr in dem höchsten geistigen Auffassen, oder mehr in dem nach Außen gerichteten Willen oder in den dunkeln Empfindungen des Gemeingefühls. Daher beurtheilt der Kranke vieles falsch und ganz anders, als der Gesunde; so schmeckt ihm z. B. bitter, was andern einen angenehmen Geschmack verursacht. In jedem Falle versetzen Krankheiten leicht in den Zustand, wo das Nichtseyende ein Daseyn zu haben scheint, indem Bilder entstehen, die, obgleich sie nur einen subjectiven Grund haben, leicht für objectiv gehalten werden, wie es im Traume der Fall ist. Theätet. Steph. 157. Auch steht

hiermit das in Verbindung, daß der Mensch den Schein der Gesundheit haben kann, ohne wirklich gesund zu seyn, wie bereits oben aus Gorgias Steph. 464. angeführt wurde. — Bei jedem Schmerze, selbst wenn der Ursprung und Sitz desselben durchaus örtlich ist, entwickelt sich ein allgemeines Leiden des Körpers und der Seele, im 5. Buche vom Staate Steph. 462. ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός που πληγῇ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψηχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ᾔσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα ξυνήλγησε μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ. „Wenn unser Finger gestoßen worden ist, so hat die Gemeinschaft, die zwischen Seele und Körper verbreitet ist, und die eine Vereinigung zu einer gemeinsamen in der Seele ruhenden Herrschaft bewirken soll, es bemerkt; es geräth also das Ganze in Schmerz, obgleich nur ein Theil gelitten hat." Das Gesetz der Sympathie ist hiermit für den kranken Zustand vollkommen ausgesprochen. — Daß in der Gesundheit die Lust, und in der Krankheit die Unlust vorherrschend sey, wird an vielen Orten angeführt, z. B. im 5. Buche der Gesetze, Steph. 734. ὑπερβάλλουσι δὲ ἡδοναὶ λύπας ἐν ὑγιείᾳ, λῦπαι δὲ ἡδονὰς ἐν νόσοις. „im Zustande der Gesundheit überwiegen die angenehmen Empfindungen die unangenehmen, in den Krankheiten aber die unangenehmen die angenehmen." Dieselbe Behauptung finden wir auch im Philebos Steph. 45., wo um die Ansicht, daß Begierden wünschenswerth sind, lächerlich zu machen, gesagt wird, daß unter dieser Voraussetzung Krankheiten für einen sehr wünschenswerthen Zustand zu halten wären, weil man dabei oft mancherlei begehre, z. B. Getränk im Fieber. Auch in dem Falle, wo die Krankheit wahrscheinlich in Genesung übergehen wird, ist der Zustand der Gesundheit doch immer als vorzüglicher zu betrachten, im 1. B. der Gesetze Steph. 628. — Alles, was der Natur gemäß auf uns einwirkt, ist milde und angenehm; jede der Natur widerstrebende gewaltsame Wirkung aber ist unangenehm und schmerz-

haft, nach Tim. Steph. 64. — Platon sucht überall besonders darauf hinzuweisen, daß jede Lust, die nur das Körperliche betrifft, gewöhnlich Schmerz zur Folge hat, wie selbst der jugendliche Phädros in dem gleichnamigen Gespräche Steph. 258. eingesteht. In dieser Beziehung wird auch Hunger, Durst und alle damit verwandten Begierden als ein Uebel dargestellt, in Lysis Steph. 221. — Im Philebos Steph. 31. wird ein vollständiger Beweis darüber geführt, daß es unmöglich ist, das Wesen der Lust von dem der Unlust getrennt zu erfassen; die wahre Lust erscheint als das der Harmonie entsprechende, die Unlust und die Schmerzen aber als *λύσις τῆς φύσεως*, „Auflösung der Natur" und eben dadurch als das Disharmonische. Hiernach muß jede Lust, welche das geistige Leben nicht fördert, immer mit Nothwendigkeit Schmerz, welches der allgemeinste Ausdruck des Krankseyns ist, hervorbringen. Es erscheint also auch von dieser Seite her Krankheit als Folge der Sünde.

Lehren

aus dem

Gebiete der allgemeinen Therapie.

Wir fassen hier die trefflichen Aussprüche zusammen, welche Platon über das Wesen des Heilgeschäftes überhaupt aufgestellt hat, uns nicht bindend an den Begriff, den er den Worten *θεραπεύειν* und *θεραπεία* zuschreibt; er bezieht dieselbe nämlich auf jede Art von Pflege, z. B. Phädros, Steph. 295. *πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευόμενος*, „er (der wahrhaft geliebt wird) wird gleich einem Gotte auf alle Weise gepflegt." An andern Orten aber, die wir zum Theil nachher Gelegenheit haben werden anzuführen, kommen jene Worte in Beziehung auf ärztliches Behandeln vor.

Ueber das Wesen des Heilens und der Heilkunst finden wir bei Platon eben so viele Aussprüche, wie über das Wesen der Krankheit; so wie diese aber trotz manchen scheinbaren Widersprüchen alle denselben Geist athmeten, so auch jene, von denen jetzt die Rede seyn soll. Das Heilen ist eine Herstellung der ursprünglichen Naturverhältnisse, im 4. Bande vom Staate, Steph. 444. *ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων.* „die Gesundheit bewirken ist nichts anderes, als die Verhältnisse in dem Körper so herstellen, daß das wechselweise Herrschen und Beherrschtwerden der Natur gemäß erfolge." — Eben so heißt

es im Philebos, Steph. 25., daß das, was das Einfache und Doppelte, das Gleiche und Ungleiche, überhaupt das Verschiedenartige so unter einander verbindet, daß sie ein übereinstimmendes Ganze bilden, als der Grund der Wiederherstellung der Gesundheit zu betrachten sey. — Nach der Rede des Eryximachos im Gastmale Steph. 186. ist das Heilen nichts anderes, als eine Begünstigung der innerhalb des kranken Lebens liegenden Neigung zum Genesen; die Heilkunst muß die verderblichen Neigungen des Körpers entfernen und nützliche Neigungen zu erwecken suchen; sie muß daher alle verschiedenen Verhältnisse, die zu solchen schädlichen oder nützlichen Neigungen Veranlassung geben könnten, erforschen und zu benutzen lernen. — Die Heilkunst wird zuweilen gar nicht in Beziehung auf einen krankhaften Zustand, sondern nur als Erhalterin der Gesundheit betrachtet, im Charmides, Steph. 165. ἰατρικὴ ὑγιεινοῦ ἐπιστήμη οὖσα ὑγίειαν ἀπεργάζεται. „die Heilkunde bewirkt die Gesundheit, indem sie die Kenntniß des Gesunden ist." — Als ein Erkennen des kranken und des gesunden Zustandes erscheint die Heilkunde auch im Laches Steph. 195.; jedoch wird dabei bemerkt, daß der Arzt über den Werth des Lebens für eine bestimmte Person, und ob es für dieselbe nicht besser sey zu sterben, als zu leben, nicht zu urtheilen vermöge. — Ganz dasselbe wird auch im Charmides Steph. 164. aufgestellt. — An andern Orten erscheint die Heilkunde aber wieder allein auf das Krankhafte gerichtet, z. B. im Gorgias Steph. 450. ἡ ἰατρικὴ περὶ τῶν καμνόντων ποιεῖ δυνατοὺς εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν. „die Heilkunde setzt in den Stand, über Kranke eine Einsicht zu erlangen und zu sprechen." So wird auch im Lysis Steph. 217. die Heilkunst nur auf krankhafte Zustände bezogen; Gesunde bedürfen ihrer nicht. — In diesen verschiedenen Aussprüchen liegt aber durchaus kein Widerspruch; denn je nachdem man die Heilkunde in verschiedenen Richtungen betrachtet, faßt man den Begriff derselben enger oder weiter. — Es giebt eine wahre und eine falsche Heilkunst; jene macht wirk-

lich gesund, diese giebt aber nur den Schein der Gesundheit, nach Gorgias Steph. 464. Als die falsche Heilkunst bezeichnet Platon die oben geschilderte künstliche Kochkunst und andern Künste der Ueppigkeit, welche den Körper aufschwemmen oder anregen, ohne ihm wahre Stärke zu gewähren, in den Augen von Unverständigen und Kindern aber viel trefflicher zu seyn scheinen, als die wahre Heilkunst. Vielleicht ist auch das symptomatische Heilverfahren darunter angedeutet. — Mehr dialektisch als in völligem Ernste wird im Protagoras Steph. 345. der Satz aufgestellt, daß man nur den einen schlechten Arzt nennen kann, der wirklich die Heilkunde erlernt hat; denn οἱ ἰατρικῆς ἰδιῶται „die Laien in der Heilkunde" können nicht schlechte Aerzte seyn, weil ihnen die Bezeichnung Arzt, die immer ein Wissen der Heilkunde voraussetzt, nicht zukömmt. Auch ließe sich dasselbe dadurch erweisen, daß, wenn man von irgend einem Gegenstande behaupte, daß er schlecht sey, man unter andern Umständen auch von ihm müsse behaupten können, daß er gut sey. Da man aber von einem Nichtarzte niemals aussagen kann, daß er ein guter Arzt sey, so kann man eben so wenig von ihm aussagen, daß er ein schlechter sey. — Es giebt nur Eine Heilkunde; so verschieden auch die Beziehungen derselben seyn mögen, die durch die Mannichfaltigkeit der von ihr in Betracht gezogenen Raums- und Orts-Verhältnisse gegeben werden, so ist doch das Wesen der gesammten Richtung durchaus dasselbe; der bestimmte Charakter der Heilkunde als solcher tritt immer hervor. Laches, Steph. 198. — Jede Heilung erfordert nothwendig die genaueste Kenntniß des Theiles und der Verrichtung, die eben Gegenstand der Behandlung sind; sonst kann dieselbe durchaus keinen glücklichen Erfolg haben. Ebendas. Steph. 190. — Die Heilkunde hat einen geringen Grad der Gewißheit, in sofern sie das Sinnliche vorzugsweise zum Gegenstande ihrer Erkenntniß macht, dieses aber nach Platon viel weniger zu einer klaren Erkenntniß geeignet ist, als das Geistige. Indem dieser in den Platonischen Schriften oft wiederholte

Satz auch im 9. Buche vom Staate Steph. 585. aufgestellt wird, schließt sich folgendes daran: οὐκοῦν ὅλως τὰ περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν γένη τῶν γενῶν αὖ περὶ τὴν τῆς ψυχῆς θεραπείαν ἧττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει; Πολύ γε. „Haben nicht überhaupt die Arten der Thätigkeit, welche sich mit der Behandlung des Leibes beschäftigen, weniger Wahrheit und Wesenheit in sich, als die, welche sich mit der Behandlung der Seele beschäftigen? Allerdings." Es ist hier zwar keinesweges die Heilkunde allein gemeint, sondern auch die Gymnastik; beiden wird also der höchste Grad des wissenschaftlichen Charakters und der Wahrheit abgesprochen; es sind dieselben nie eine reine ἐπιστήμη, „ein vollkommenes Wissen" sondern enthalten immer auch Elemente in sich, die nur des niedern Grades des Erkennens, δόξη, Meinen, Glauben" fähig sind. — Die Kenntniß des Arztes kann weder nach den Erfolgen, noch nach dem Ausspruche eine Mannes, den man in den andern Beziehungen für verständig hält, beurtheilt werden; nur der Arzt selbst vermag zu beurtheilen, ob jemand die Heilkunst verstehe, oder sie bloß zu verstehen vorgebe. Charmides Seph. 170. — Als äußeres Kennzeichen eines schlechten Arztes wird auch das aufgestellt, daß das Uebel durch die Behandlung schlimmer werde. So sagt Sokrates im Protagoras Steph. 340. scherzhaft von sich selbst: εἰμί τις γελοῖος ἰατρός· ἰώμενος μεῖζον τὸ νόσημα ποιῶ. „ich bin ein lächerlicher Arzt; indem ich zu heilen suche, mache ich den krankhaften Zustand schlimmer." Im Staatsmann Steph. 298. wird sogar der Fall gesetzt, daß man bei einem unglücklichen Ausgange des Uebels wohl auf den Gedanken kommen könne, daß der Arzt aus Haß oder durch einen von den Verwandten des Kranken veranlaßten Betrug schmerzhafte und schädliche Mittel verordnet und endlich selbst den Tod herbeigeführt habe.

Als die wesentlichen Punkte von Platons Lehren im Gebiete der allgemeinen Therapie sind die nicht genug zu beherzigenden Aussprüche zu betrachten: man kann nicht

den Theil ohne das Ganze, nicht den Leib ohne die Seele behandeln. Eine besonders schöne Stelle hierüber findet sich in dem mit allem Schmuck Platonischer Darstellung versehenen und von Ast wohl sehr mit Unrecht als unächt angefochtenen Gespräche Charmides Steph. 155 ff. Der jugendliche, von Verehrern seiner Schönheit vielfach umgebene Charmides soll zu einer Unterhaltung mit Sokrates veranlaßt werden; dieses wird durch eine List bewirkt, indem ihm gesagt wird, daß Sokrates ein Mittel gegen Kopfschmerz wisse, an welchem Charmides zuweilen, besonders nachdem er am Morgen aufgestanden war, zu leiden pflegte. In Beziehung auf dieses Mittel heißt es nun: ὅτι αὐτὸ μὲν εἴη φύλλον τι, ἐπῳδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἴη, ἣν εἰ μέν τις ἐπᾴδοι καὶ χρῷτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον. ἄνευ δὲ τῆς ἐπῳδῆς οὐδὲν ὄφελος εἴη τοῦ φύλλου. „Das Mittel selbst sey ein Blatt, zu dem aber ein heiliger Gesang (eine Beschwörung) gehöre; singe man diesen und bediene sich des Blattes, so mache das Mittel ganz gesund; ohne jenen Gesang aber helfe das Blatt gar nichts.“ Theils aus dem frühern Tempeldienste, theils aus den noch zu Platons Zeit besonders an den Orten, wo Orakel sprachen, und bei großen Festen vorgekommenen Heilungen (man erinnere sich der oben aus dem 7ten Buche der Gesetze angeführten Heilung durch die Korybanten vermöge heftiger Bewegung und rauschender Töne) kannte man allgemein die Heilkraft des religiösen Gesangs, und hing mit Vertrauen an gewissen, mit religiöser Weihung ausgesprochenen, vielleicht oft unverständlichen Worten, die ursprünglich ein Gebet zu einem Gotte, späterhin als der ursprungliche Sinn verloren gegangen und Aberglaube an die Stelle des Glaubens getreten war, eine magische Formel seyn mochten. Mit dieser vereint wurde zuweilen irgend ein Mittel angewendet, wobei man sich einen dreifachen Fall denken kann. Entweder der angewendete Stoff war an sich ganz unkräftig; die ganze Heilwirkung ging von der jedem Einsichtigen unzweifelhaften großen Heilkraft des Vertrauens und Glaubens aus: der Stoff

war nur aus einer falschen Ansicht seiner Natur oder zum Behufe einer körperlichen Grundlage gewählt, da die Sinnlichkeit der Menschen trotz allem Vertrauen auf das Uebersinnliche gern einen bestimmten Stoff vor sich sieht, an den sie sich zu halten vermag. (Man denke an unsere Pillen aus Brodkrume und Mixturen aus Wasser und Syrup). Im zweiten Falle mochte das Mittel an sich einige Heilkraft enthalten und also eine unmittelbare leibliche Wirkung mit der mittelbaren geistig-leiblichen vereint seyn. Im dritten Falle endlich war der Stoff sehr wirksam und vielleicht für sich allein zur Heilwirkung hinreichend; dieses mochte selten in der frühern, häufig in der spätern Zeit geschehen seyn, wo theils vermehrte Naturkenntniß wirksamere Stoffe an die Hand gab, theils das verringerte Ansehen der alten Religion und der von ihr geheiligten Gebräuche eine verminderte physische Wirkung herbeiführen mußte. Welche physische Wirksamkeit dem hier angegebenen Blatte zugeschrieben werden solle, können wir um so weniger entscheiden, da Platon wahrscheinlich gar kein bestimmtes Mittel im Sinne gehabt, sondern diese Darstellung zum Behuf einer bündigen dialectischen Ueberzeugung gewählt hat. Es konnte an sich nichts Auffallendes haben, wenn behauptet wurde, ein gewisses Blatt sey gegen ein bestimmtes Uebel nur dann wirksam, wenn die ἐπῳδή (ursprünglich wohl immer Worte mit Gesang, im spätern Gebrauche wohl auch gesanglose Worte, vielleicht auch hier, da Charmides sie abschreiben will) dabei sey. Obwohl zu Platons Zeit dieses Verfahren nicht mehr allgemeinen Glauben fand und auch hier mit leiser Ironie behandelt wird, so war es doch auch noch bei den Gebildetesten in der Ordnung, sich solcher Heilwirkung zu bedienen. Sokrates beschreibt nun die Wirkung der geheimen Zeichen: ἔστι γὰρ τοιαύτη οἵα μὴ δύνασθαι τὴν κεφαλὴν μόνον ὑγιᾶ ποιεῖν, ἀλλ' ὥσπερ ἴσως ἤδη καὶ σὺ ἀκήκοας τῶν ἀγαθῶν ἰατρῶν, ἐπειδάν τις αὐτοῖς προσέλθῃ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀλγῶν, λέγουσί που ὅτι οὐχ' οἷόν τε αὐτοὺς μόνους ἐπιχειρεῖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἰᾶσθαι, ἀλλ'

ἀναγκαῖον εἴη ἅμα καὶ τὴν κεφαλὴν θεραπεύειν, εἰ μέλλοι καὶ τὰ τῶν ὀμμάτων εὖ ἔχειν· καὶ αὖ τὸ τὴν κεφαλὴν οἴεσθαι ἄν ποτε θεραπεῦσαι αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἄνευ ὅλου τοῦ σώματος πολλὴν ἄνοιαν εἶναι. ἐκ δὴ τούτου τοῦ λόγου διαίταις ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα τρεπόμενοι μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος ἐπιχειροῦσι θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι. „Die gedachten Worte sind von der Art, daß sie nicht vermögen, den Kopf allein heil zu machen, sondern wie Du auch vielleicht schon von den guten Aerzten gehört hast, wenn ein Augenkranker zu ihnen kömmt; sie sagen wohl, daß es unmöglich sey, die Augen allein zu heilen, sondern es sey nothwendig, zugleich den Kopf zu behandeln, wenn die Augen sich gut befinden sollen; auch sey es großer Unverstand zu glauben, daß man den Kopf an sich allein ohne den gesammten Leib behandeln könne. Aus diesem Grunde suchen sie durch Anordnung einer bestimmten Lebensweise auf den ganzen Leib zu wirken und versuchen also den Theil in Verein mit dem Ganzen zu behandeln und zu heilen." Es wird also die Berücksichtigung des allgemeinen Zustandes bei jedem örtlichen Leiden als ein Kennzeichen des guten Arztes aufgestellt, als welches es auch mit Recht betrachtet werden kann; zugleich aber ersieht man, daß es manche Aerzte gegeben haben muß, die nicht auf diese Weise verfuhren; denn sonst hätte Platon jene Grundsätze nicht den guten Aerzten sondern nur den Aerzten überhaupt zuschreiben dürfen. — Allein dieses reichte nach Platon nicht hin, um eine gute, ärztliche Behandlung zu bezeichnen; es mußte ihr ein noch höherer Charakter aufgeprägt werden, als sich in den Anhängern des Hippokrates und selbst in dessen eignen Schrifkund geben mochte, indem das Geistige über das Körperliche, und nicht, wie in der Heilkunde so leicht und so oft geschieht, dieses über jenes gestellt werden sollte. Platon läßt den Sokrates vorgeben, als ob er dieses Höhere von einem thrakischen Arzte und Schüler des Königs Zamolxis gehört habe. Es ist dieses höchst wahrscheinlich ein bloßes Vorgeben, so wie Platon oft den Sokrates oder eine andere Person

vorgeben läßt, etwas von andern gehört zu haben, wenn er die Unwahrscheinlichkeit, daß dieser oder jener diesen Ausspruch gethan habe, beseitigen oder die ganze Sache in eine mythische Vergangenheit setzen will. Wir sind in diesem Falle um so weniger geneigt jene Angabe für Ernst zu halten, als einerseits von der hier gepriesenen thrakischen ärztlichen Weisheit nichts auf uns gekommen ist, und andererseits Platon selbst über die thrakischen Aerzte, die allerdings einen großen Ruf gehabt müssen, spöttelt, indem er sagt: οἳ λέγονται καὶ ἀποθανατίζειν, „von welchen gesagt wird, daß sie sogar unsterblich machen können.“ Wir betrachten daher die folgenden dem thrakischen Arzte zugeschriebenen Aussprüche als Platons eigene Lehre. Die Berücksichtigung des gesammten Körpers bei örtlichen Leiden genüge nicht, sondern οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, (δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι) ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἴη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τὸ ὅλον ἀγνοοῖεν οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἴη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. πάντα γὰρ ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιῤῥεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα. δεῖν οὖν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλου σώματος καλῶς ἔχειν. „man dürfe auch nicht versuchen, den Leib ohne die Seele zu heilen; der Grund, warum von den hellenischen Aerzten viele krankhafte Zustände nicht behandelt und geheilt werden könnten, liege eben darin, daß sie das Ganze nicht kennten, worauf man seine Sorgfalt richten müsse; bei einem schlechten Verhalten des Ganzen sey es aber unmöglich, daß sich der Theil wohl verhalte; denn Alles, was dem Leibe zukömmt, sowohl das Böse als das Gute, komme aus der Seele, es ströme eben so von daher, wie das Leibliche aus dem Kopfe zu den Augen. (Hierbei liegt offenbar die alte Vorstellung von einem unmittelbaren Herabströmen der Flüssigkeiten aus dem Gehirn in Augen und Nase zum Grunde.) Man müsse daher jenes (das Ganze) zuerst und

am meisten behandeln, wenn der Zustand des Kopfes und des übrigen Körpers günstig seyn soll.“ Man darf also auch in ärztlicher Beziehung den Menschen nicht anders, als in Rücksicht auf seine beiden Naturen, die vereint ein Ganzes bilden, betrachten und behandeln, wenn man einen günstigen Erfolg sehen will. Die weitere Auseinandersetzung zeigt mehr, daß das, was Platon von den Thrakiern vorgebracht hatte, nur Scherz gewesen sey, indem Sokrates dem Charmides erklärt, daß es hier um keinen einzelnen Spruch zu thun sey; sondern um philosopische Ausbildung, durch welche das Seelenleben zu seiner vollkommenen Entwickelung gelange. An diese knüpfe sich sowohl das Heilmittel des Kopfschmerzes, als die gehörige Behandlung des ganzen Lebens und die Heilung der Krankheiten. Ausbildung des geistigen Lebens ist daher das größte Mittel zur Erhaltung der Gesundheit; Einwirkung auf das Geistige das höchste und alle andern Verfahrungsweisen sich unterordnende Mittel zur Heilung der Krankheiten. So erscheint die Heilkunde in unmittelbarer Verbindung mit der Philosophie; der wahre Arzt ist nur der, der die höchste Naturkenntniß mit der tiefsten philosophischen Bildung vereinigt. — Die wesentliche Wirksamkeit der eigentlichen ἐπῳδαί, oder heiligen und magischen Gesänge zum Heilzwecke wird im Euthydem Steph. 290. als ἔχεών τε καὶ φαλαγγίων καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων θηρίων τε καὶ νόσων κήλησις, „Besänftigung der Schlangen, Spinnen, Skorpionen und anderer Thiere und Krankheiten“ betrachtet. Es ist hier gewiß nicht ein bloßes Beschwören gemeint, sondern ein wirklicher Gesang, wo die Worte mit der Musik vereint einen tiefen Eindruck auf die Zuhörenden machen. Es kömmt hier nicht darauf an, zu untersuchen, wie weit sich ein solcher Eindruck erstrecken könne und wie weit er durch bestimmte Erfahrungen anerkannt sey; das Alterthum und mit ihm Platon glaubte an diese hohe Wirksamkeit des Gesanges; die neuere Zeit hat uns Vieles gegeben, wodurch wir bei obwaltender Unbefangenheit überzeugt werden können, daß jener Glaube kei-

neswegeš ganz verwerflich, sondern in vielen Beziehungen, die wir hier nicht weiter ausführen können, ganz der Natur gemäß sey.

Das eben geschilderte herrliche Ideal der Heilkunde sehen wir noch an andern Stellen der Platonischen Schriften, die wir zur Ergänzung hinzufügen, obgleich sie einzeln genommen den aus Charmides angeführten Stellen an Werth nachstehen. Im Phädros Steph. 270. werden die Redekunst und die Heilkunst als verwandt in Hinsicht der Behandlung angesehen; in beiden müsse man nämlich sowohl den Leib, als die Seele in Betrachtung ziehen, in der Heilkunde vorzüglich dann, εἰ μέλλεις μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ τῷ σώματι φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσειν, „wenn man nicht bloß durch Uebung und von einem gewissen Herkommen geleitet, sondern nach wahren Gesetzen der Kunst dem Leibe durch Arzneien und bestimmte Nahrungsweise Gesundheit und Stärke bewirken will," und andererseits die Seele zu verbessern strebt. Platon weist hier, wie immer, der bloßen Uebung und dem auf unklaren Gründen beruhenden praktischen Treiben (wir dürfen ἐμπειρία nicht mit Erfahrung übersetzen, weil das Niedrige, was damit bezeichnet werden soll, dann unbezeichnet blieb) eine sehr niedrige Stelle an; den wahren Arzt schildert er als in allen Beziehungen vernunftmäßig handelnd, so daß also nichts von ihm ausgeht, was nicht durch die Vernunft begründet ist. — Hierzu gehört auch, was im 9. B. vom Staate Steph. 591. von dem vernünftigen Menschen gesagt wird, daß die leibliche Gesundheit keineswegeš sein unmittelbares Streben sey, sondern ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος. „er ist immer in dem Bestreben begriffen, die Harmonie des Körpers zum Behufe der Seelen = Harmonie und zum Zusammenklang mit dieser zu stimmen."

Wenn die entfernten Ursachen einer Krankheit anhaltend fortdauern, so helfen nach dem 4. B. vom Staate Steph.

Steph. 426. *οὔτε φάρμακα οὔτε καύσεις οὔτε τομαὶ οὐδ' αὖ ἐπῳδαὶ οὐδὲ περίαπτα οὐδὲ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν.* „weder Arzneien, noch Brennen oder Schneiden oder heilige Sprüche, oder Dinge, die an den Körper gehängt werden, (Amulete) oder sonst irgend etwas dergleichen." Da nun die Hauptursachen der Krankheiten in den menschlichen Lüsten und Begierden liegen, so bleiben also die Krankheiten so lange ungeheilt, bis die Seele jene wilden Triebe zu beherrschen vermag. Ein Kranker aber, welcher die weisen Anordnungen des Arztes in Hinsicht auf jene Ursachen nicht befolgt, wird ungeheilt bleiben, wenn er auch die directen Arzneien in Anwendung zieht.

Die Kenntniß der Heilmittel an sich fruchtet noch nichts, wenn man nicht mit der Anwendung derselben vertraut ist. Als höchst lächerlich und thöricht wird im Phädros Steph. 268. derjenige dargestellt, welcher dadurch, daß er das Erwärmen und das Abkühlen, das Brechen und das Abführen und ähnliche Heilmittel anzuordnen weiß, sich für einen Arzt auszugeben berechtigt zu seyn glaubt, während er durchaus nicht weiß, bei wem und wann er alles dieses in Anwendung bringen soll. Diese Kenntnisse seyen *τὰ πρὸ ἰατρικῆς ἀλλ' οὐ τὰ ἰατρικά*, „das, was der Kenntniß des Heilens vorausgehen muß, aber nicht diese Kenntniß selbst." Sehr schön ist die Vergleichung mit der Musik, zu deren Kenntniß viel mehr gehört, als das Hervorbringen verschiedener Töne; diese sind *τὰ πρὸ ἁρμονίας ἀλλ' οὐ ἁρμονικά*, „das, was der Lehre von den Harmonien vorausgehen muß, aber nicht diese selbst." — Die Nützlichkeit und Schädlichkeit einzelner Stoffe ist nach Protagoras Steph. 334. durchaus relativ; es könne etwas den Pflanzen und Thieren verderblich seyn, was dem Menschen förderlich ist. Es kann etwas *ἔξωθεν τοῦ σώματος*, „den Außentheilen des Leibes" sehr nützlich seyn, was aber *ἐντός* „in das Innere des Leibes gebracht," schädlich wird; es kann etwas für Gesunde passen, was für Kranke schädlich ist. Es giebt

also keinen einzelnen Stoff, der unter allen Verhältnissen nützlich sey, folglich auch kein Universal-Heilmittel. — Ein Hauptmittel gegen Krankheiten ist Reinigung im weitesten Sinne, d. i. Entfernung alles nicht zum Leben Gehörigen und eben dadurch Schädlichen. Die zu ärztlichem Zwecke und zum Behufe der Begeisterung unternommenen Reinigungen werden zusammengestellt im Kratylos 405.; jene haben den Zweck den Körper, diese den die Seele rein zu machen; gelingt eine solche Reinigung vollkommen, so ist damit die wesentlichste Bedingung der Heilung gegeben. Im Sophisten Steph. 227. wird eine doppelte Art der Reinigungen des Leibes unterschieden, nämlich *ὅσα ἐντὸς σωμάτων ὑπὸ γυμναστικῆς ἰατρικῆς τε*, „was innerhalb des Leibes durch die Gymnastik und die Heilkunde entfernt wird," dann aber die weniger edle Reinigung durch Waschen und Baden; der Zweck jener Reinigung aber, sie beziehe sich nun auf den Körper oder auf die Seele, besteht darin *λιπεῖν μὲν θάτερον, ἐκβάλλειν δὲ ὅσον ἂν ᾖ πού τι φλαῦρον*, „alles Schlechte zu entfernen, das Uebrige aber zurückzulassen." Daß hier die Reinigung der Haut als minder edel dargestellt wird, liegt wohl darin, daß sie auch den von Außen gekommenen Schmutz fortzuschaffen hat, und sich also mit dem beschäftigt, was die Eigenthümlichkeit des Körpers minder an sich trägt, und daß eben dadurch auch Menschen ohne Bildung andere auf diese Weise reinigen, während das innere Reinigen Kenntnisse voraussetzt. — Als Entfernung des Schlechtesten und Zurücklassung des Besten wird die Reinigung durch die Aerzte ebenfalls beschrieben im 8. B. vom Staate Steph. 567.

Schon oben sahen wir bei einer zu anderem Zwecke aus Timäos angeführten Stelle, daß Platon übereinstimmend mit Hippokrates von Arzneien möglichst selten Gebrauch zu machen für nöthig hält, und das Wesentlichste überall durch Anordnung der Lebensweise *δίαιτα* zu erringen sucht. Diese Lehre wird nun in den Platonischen Schriften oft vorgetra-

gen, und hängt genau zusammen mit der späterhin zu erwähnenden Ansicht über den ärztlichen Stand. Besonders in den Büchern vom Staate, z. B. im 5ten B. Steph. 459. wird als Ziel aufgestellt, daß man gar keiner Arznei bedürfen solle, wodurch denn von selbst die Hülfe des Arztes, wenigstens eines kühnen, entbehrlicher wird; es reicht dann schon ein φαυλότερος, d. h. minder technisch geübter und eben dadurch minder eingreifender Arzt hin; ein schlechterer Arzt wird ein solcher in sofern genannt, als er ein geringeres Maaß von Kenntnissen zu besitzen braucht. Wir dürfen jedoch nicht glauben, daß Platon ernstlich der Meinung ist, man dürfe, um so zu handeln, nur wenig wissen, was aus andern Stellen hinlänglich widerlegt wird; es soll nur angedeutet werden, daß durch gehörige Beachtung der Lebensweise arzneiliches Ergreifen selten nöthig wird. — Als eine Meinung der Aerzte, welcher Platon offenbar beistimmt, führt der im Sophisten Steph. 230. sprechende Fremde an, μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐν αὐτῷ τις ἐκβάλῃ; „der Leib könne die ihm dargereichte Nahrung nicht eher genießen, bis man die ihm obwaltenden Hindernisse entfernt habe.“ Derselbe Ausspruch geschieht im Gorgias Steph. 504. „Was nützt es einem Kranken viele und süße Speisen oder Getränke zu geben.“ Entziehung der Nahrung bleibt daher in den Krankheiten so lange das Wesentlichste, bis die Reinigung d. i. die Krisis erfolgt ist, ein Grundsatz, der vorzüglich in hitzigen Krankheiten, welche bei Platon, wie bei den Alten immer gemeint sind, wenn das Entgegengesetzte nicht bestimmt ausgesprochen wird, gewiß vollkommen richtig ist. Wenn die organischen Systeme heftig aufgeregt sind, so kann das Geschäft der Verdauung, ohne welches jeder Genuß von Nahrungsmitteln nachtheilig wird, nicht gut vollbracht werden, indem eine gewisse Ruhe hierzu durchaus unentbehrlich ist. Nur Dinge, die wenig nähren, können in solchen Krankheiten nützen; als solche werden gelegentlich im Kritias Steph. 115. obstartige Pflanzensäfte gemeint; unter denen um so

weniger hier nährende Stoffe verstanden werden können, weil dieselben auch bei vollkommener Sättigung gesunder Personen angenehm seyn sollen. —

Die ärztliche Behandlung muß oft dem Kranken widerstreben und unangenehme Empfindungen verursachen, um zur Erfüllung des Zwecks der Heilung zu gelangen. Phädros, Steph. 238. νοσοῦντι πᾶν ἡδὺ τὸ μὴ ἀντιτεῖνον, κρεῖττον δὲ καὶ ἴσον ἐχθρόν, „dem Kranken ist alles, was ihm nicht widerstrebt, angenehm; das Mächtigere oder ihm Gleiche ist ihm feindlich." Jede Heilung muß sich aber in gewisser Art als eine Uebermacht kund geben und erregt daher wenigstens zunächst den Widerstand des Kranken. In dem Pseudo = Platonischen Alcibiades I. wird im Platonischen Sinne der Ausspruch gethan, daß für einen Kranken die Willkühr der Handlungen durchaus nachtheilig ist. — Bei mancher Krankheit ist eine verschiedene ärztliche Verfahrungsweise anwendbar, wobei denn besonders Kinder den Arzt bitten, daß er das mildeste Verfahren ergreifen möchte. Im 4. B. der Gesetze, Steph. 720. — Protagoras Steph. 354. zählt Sokrates unter diejenigen Dinge, die als gut zu betrachten sind, obgleich sie zunächst unangenehme Empfindungen machen, auch τὰς ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπείας τὰς διὰ καύσεών τε καὶ τομῶν καὶ φαρμακειῶν καὶ λιμοκτονιῶν γιγνομένας, „die von den Aerzten unternommenen Behandlungen durch Brennen, Schneiden, Arzneigebrauch und Hunger." Allen diesen unangenehmen Dingen unterzieht man sich bloß in der Hoffnung eines guten Erfolgs. Ganz eben so heißt es im Gorgias Steph. 467. und 478., daß man sich bloß wegen des Nutzens, den man erwartet, dem Unangenehmen unterziehe, was die ärztliche Behandlung oft zunächst mit sich führt. Auch im Lysis wird zum öftern gesagt, daß man die Heilkunst und die von ihr erzeugten unangenehmen Empfindungen nur der Gesundheit willen liebe. — Oft ist es jedoch mehr die Ueberredung, als die wirkliche Ueberzeugung, wodurch der Kranke bewogen wird, sich dem Verfahren des Arztes hinzugeben. Gorgias

Steph. 456. — Jedermann hofft nach dem 1. B. der Gesetze Steph. 646. bei dem Gebrauche der Arzneien, daß der durch dieselben herbeigeführte Zustand schnell vorübergehen, nicht aber viele Tage dauern werde; sollte derselbe aber gar διὰ τέλους, „auf immer," dauern, ζῆν οὐκ ἂν δέξαιντο, „würden sie lieber nicht leben wollen." — Als Beispiel der Festigkeit, die der Arzt bei der Anordnung solcher Maaßregeln, die dem Kranken unangenehm sind, bedarf, wird im Laches Steph. 192. ein Arzt angeführt, dessen Sohn an einer heftigen Krankheit leidet und etwas zu genießen begehrt, was sich für den Zustand nicht eignet. — Das Unangenehme der Arzneien zu verhüllen, ist, wie man aus Platon sieht, schon ein Kunstgriff aus alter Zeit. Nach dem 2. B. der Gesetze, Steph. 259. werden Kranke den Kindern gleich behandelt; so wie diese oft durch das Angenehme zu dem Nützlichen gelockt werden, so giebt man auch Kranken und Schwachen die ihnen angemessenen Stoffe mit einer süßen Beimischung; hingegen sucht man den schädlichen Stoffen einen unangenehmen Geschmack zu geben, damit jene gesucht, diese aber gemieden werden. Hiermit verwandt ist die Behauptung im Kratylos, Steph. 394. daß auf ähnliche Weise, wie durch Versetzung der Sylben zahlreiche neue Worte gebildet werden können, auch die Aerzte durch Zusammensetzung von Stoffen vieles bilden können, was scheinbar ganz neu ist: τὰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα, χρώμασιν ἢ ὀσμαῖς πεποικιλμένα, ἄλλα φαίνεται ταὐτὰ ὄντα, τῷ δέ γε ἰατρῷ, ἅτε τὴν δύναμιν τῶν φαρμάκων σκοπουμένῳ, τὰ αὐτὰ φαίνεται, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται ὑπὸ τῶν προσόντων. „die Arzneien der Aerzte, durch Farben und Geruch vielfach verändert, erscheinen (dem Nichtarzte) als ganz verschiedenartige Dinge, während sie in der That dasselbe sind; dem Arzte aber, der die Eigenthümlichkeit der Arzneien betrachtet, erscheinen sie als dasselbe, und er wird durch die Zusätze nicht in Verwirrung gebracht. — Als durchaus scherzhaft muß die im Euthydem Steph. 299. vorkommende Aeußerung betrachtet werden, daß jemand, der Arz-

nei gebraucht, die größtmögliche Menge derselben nehmen müsse.

Die mündlichen Rathschläge der Aerzte sind den schriftlichen Anweisungen derselben zu einer bestimmten Art des Verhaltens weit vorzuziehen, nach dem Staatsmanne, Steph. 295. Wenn ein Arzt oder ein Lehrer der Gymnastik lange Zeit von seinen Pflegebefohlnen abwesend zu seyn denkt, so muß er ihnen allerdings zur sicherern Aufbewahrung schriftliche Rathschläge hinterlassen; wenn er aber wiederkehrt, so wird man ihm gern gestatten, manche neue Anordnungen zu treffen, da die unmittelbare neue Ansicht auch neue Maaßregeln herbeiführen kann. Dies ist an sich schon der Natur gemäß, Platons Lehren aber noch besonders deswegen ensprechend, weil er überall das lebendige Wort dem geschriebenen weit vorzieht.

Ueber die ärztliche Untersuchungskunst finden wir bei Platon nichts aufgezeichnet, was nicht in dem obigen schon enthalten wäre, z. B. daß man den Körper nicht betrachten solle ohne die Seele. Im Phädros Steph. 270. wird gesagt, daß man keinen Theil gehörig betrachten könne, ohne Erwägung des Ganzen; diese dem Hippokrates zugeschriebene Lehre wird in der Art dargestellt, daß man untersuchen müsse, ob etwas einfach oder vielgestaltig sey, und welche Zustände es annehmen und veranlassen könne. Auch eine ironische Stelle im Protagoras Steph. 352. gehört hierher. Wenn man einen Menschen in Beziehung auf Gesundheit oder irgend ein leibliches Verhältniß untersuchen will, so genügt es nicht, das Gesicht und die Hände desselben zu betrachten, sondern man läßt sich auch Brust und Rücken zeigen, um dadurch eine vollkommenere Anschauung des Baues und des damit wesentlich zusammenhängenden gesammten Gesundheitszustandes zu erlangen.

Alle ärztliche Behandlung soll nur kurze Zeit dauern; langwierige Krankheiten, die in Hellas seltener als bei uns vorkommen mochten und bis zu Platons Zeit auch nicht häufig von Aerzten aus der hippokratischen Schule behandelt

worden sind, scheinen ihm immer Folge der eignen Schuld und sollen daher aus seinem idealischen Staate durch Vorsichtsmaaßregeln ganz abgewendet werden. Gorgias Steph. 512. εἰ μὲν τις μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασι κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη, οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανε. „Wenn ein mit großen und unheilbaren Krankheiten an seinem Leibe behafteter Mensch (auf einer Seereise) nicht ertrunken ist, so ist er unglücklich, weil er nicht gestorben ist.“ Am ausführlichsten spricht Platon hierüber im 2. B. v. Staate, Steph. 405. τὸ δὲ ἰατρικῆς δεῖσθαι ὅ τι μὴ τραυμάτων ἕνεκα ἤ τινων ἐπετείων νοσημάτων ἐπιπεσόντων, ἀλλὰ δι' ἀργίαν τε καὶ δίαιταν οἵαν διήλθομεν ῥευμάτων τε καὶ πνευμάτων ὥσπερ λίμνας ἐμπιπλαμένους φύσας τε καὶ κατάῤῥους νοσήμασιν ὀνόματα τίθεσθαι ἀναγκάζειν τοὺς κομψοὺς Ἀσκληπιάδας οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ; „Scheint es Dir nicht schimpflich, der Heilkunde zu bedürfen, wenn nicht etwa Wunden oder Krankheiten, die von den Jahreszeiten abhängen, zugestoßen sind, sondern wenn man sich durch Trägheit und durch eine Lebensweise, wie wir sie betrachtet haben (nämlich eine sehr üppige) mit Flüssen und Luftansammlungen gleich einem See überfüllt, und die trefflichen Asklepiaden veranlaßt, diese Krankheiten Auftreibungen und Katarrhe zu nennen?“ Dies wird bejaht; und indem nun ein spöttischer Blick auf die im Homer vorkommende Darreichung des Pramnischen Weins mit Mehl und Käse an einen Verwundeten geworfen wird, heißt es wieder in Beziehung auf das Obige: τῇ παιδαγωγικῇ τῶν νοσημάτων ταύτῃ πρὸ τοῦ Ἀσκληπιάδαι οὐκ ἐχρῶντο, ὥς φασι, πρὶν Ἡρόδικον γενέσθαι. „Dieser Erziehungskunst der Krankheiten haben sich, wie man sagt, die Asklepiaden vor Herodikos nicht bedient.“ Asklepios habe nur solche Krankheiten in Pflege genommen, die auf plötzliche Veranlassung entstanden, in bestimmten starken Formen hervortraten und der Heilmethode bald wichen; weil dieses nun Platons Staatszwecken entspricht, so nennt er den Askl. πολιτικόν, einen politischen Arzt oder Staatsarzt, während

er die Aerzte, welche langwierige Behandlungen, wodurch also auch die Menschen lange Zeit für den Staat unbrauchbar bleiben, als dem Staatswesen nachtheilig betrachtet. Von Herodikos also leitet er die Behandlung langwieriger Krankheiten ab; derselbe, ursprünglich παιδοτρίβης „Erzieher untergeordneter Art" sey kränklich geworden und habe gegen diesen Zustand die Gymnastik mit der Heilkunde verbunden angewendet, μακρὸν τὸν θάνατον αὑτῷ ποιήσας. παρακολουθῶν γὰρ τῷ νοσήματι θανασίμῳ ὄντι οὔτε ἰάσασθαι, οἶμαι, οἷός τ' ἦν ἑαυτὸν, ἐν ἀσχολίᾳ τε πάντων ἰατρευόμενος διὰ βίου ἔζη ἀποκναιόμενος, εἴ τι τῆς εἰωθυίας διαίτης ἐκβαίη, δυσθανατῶν δὲ ὑπὸ σοφίας εἰς γῆρας ἀφίκετο. „Er hat sich ein langwieriges Sterben bereitet; die tödtliche Krankheit, welche zu heilen er nicht im Stande war, verfolgend, war er in seinem ganzen Leben anhaltend in ärztlicher Behandlung und konnte eben dadurch zu nichts anderem Zeit gewinnen; er lebte so, daß er bald Beschwerden empfand, wenn er irgendwie aus seiner gewohnten Lebensweise gewichen war; mühsam zum Tode gelangend brachte er es durch sein weisliches Verfahren zu einem hohen Alter." Platon giebt also hier zu, daß man allerdings bei chronischen Krankheiten zuweilen sehr viel zur Erhaltung des Lebens thun könne; wenn er daher dieses Verfahren, welches er spöttisch νοσοτροφία „Ernährung der Krankheit" nennt, verwirft, so geht er hierbei bloß von dem einseitigen ethischen und politischen Gesichtspunkte aus, daß man durch eine solche lange Dauer der Krankheiten, vermöge der beständigen ängstlichen Sorgfalt für den Leib, aller Thätigkeit entzogen werde, und da man nichts nützen könne, sich lieber dem Tode übergeben müsse. Der Arme könne ohnehin nicht lange Zeit der Heilung aufopfern; wenn eine solche nicht in kurzer Zeit erfolgen kann, so treibt er sein Geschäft fort, und wird dabei entweder durch die Naturkraft allein gesund, oder beschleunigt das Ende eines ihm nicht wünschenswerthen Lebens. Der Wohlhabende wird, da er den Genuß nicht lange entbehren will, denselben Weg

einschlagen; endlich selbst der Philosoph, weil ein Leben, wo er anhaltend auf seinen Leib Rücksicht nehmen und sich nicht unbedingt dem Höchsten widmen darf, für ihn keinen Werth hat. Daß wir vom religiösen Standpunkte aus eine solche Lehre mißbilligen, versteht sich von selbst; vom Standpunkte der hellenischen Welt aufgefaßt, verliert sie viel von ihrer Härte.

Hieran schließen wir füglich Platons Ansicht über die Aerzte und die ihnen zukommende Stellung. Leicht könnte man sich verleiten lassen zu glauben, Platon habe die Heilkunde verachtet, während er sie in der That möglichst hoch zu stellen suchte, da er, wie wir oben gesehen haben, nur den als Arzt anerkennt, der die höchste philosophische Bildung erlangt hat. Sein Streben geht nur dahin, die Aerzte, in sofern sie den Lüsten und der Zügellosigkeit zu Hülfe kommen, indem sie die Folgen derselben möglichst verringern, herabzusetzen, und das ärztliche Handeln, welches sich nicht auf Gründe, sondern auf einsichtsloses Handwerkstreiben stützt, zu verwerfen. Alle Stellen daher, in denen herabwürdigend von der Heilkunde gesprochen und den Heilkünstlern eine schlechte Rolle angewiesen wird, beziehen sich auf die eben erwähnte verwerfliche Richtung derselben. Im Phädros Steph. 248., wo bei Gelegenheit einer mythischen Vorstellung die verschiedenen Stände nach ihrer Würdigkeit in absteigender Reihe aufgestellt werden, erscheint der Arzt gemeinschaftlich mit dem Gymnastiker nach Philosophen, gerechten Herrschern und guten Verwaltern, aber vor Wahrsagern, Dichtern, Handwerkern, Sophisten, Demokraten und Tyrannen. Wir wollen jedoch auf diese Stellung der Aerzte keinen besondern Werth legen, da sie in unmittelbaren Zusammenhange mit anderem Mythischen steht und eben deswegen nicht streng genommen werden darf. — Oft wird der Name des Arztes zur Bezeichnung eines Retters aus den größten Leiden gebraucht, z. B. Phädros Steph. 252. — Der Arzt wird im ersten Buche vom Staate Steph. 341. bezeichnet als τῶν καμνόντων θεραπευτής, „der die

Kranken behandelt." Die diätetische Pflege des Gesunden theilt der Arzt mit den Lehrer der Gymnastik; die Heilung der Kranken kömmt ihm allein zu. — Die höhere oder niedere Richtung der Aerzte bezeichnet Platon im 4. Buche der Gesetze Steph. 720. durch eine Abtheilung derselben, von der wir nicht recht wissen, in wiefern sie im wirklichen Leben bestanden haben mag. *εἰσί πού τινες ἰατροὶ, φάμεν, καί τινες ὑπηρέται τῶν ἰατρῶν, ἰατροὺς δὲ καλοῦμεν δή που καὶ τούτους.* „Wir nehmen an, es giebt Aerzte und Diener der Aerzte, welche wir jedoch ebenfalls Aerzte nennen." Diese Diener nun, mögen sie nun Freie sein oder Sklaven, sind ihrem Verhalten nach durchaus als Sklaven zu betrachten: *κατ' ἐπίταξιν τῶν δεσποτῶν καὶ θεωρίαν καὶ κατ' ἐμπειρίαν τὴν τέχνην κτῶνται, κατὰ φύσιν δὲ μὴ, καθάπερ οἱ ἐλεύθεροι αὐτοί τε μεμαθήκασιν οὕτω τούς τε αὐτῶν διδάσκουσι παῖδας.* „sie erwerben die Kunst nach dem Befehl und der Ansicht ihrer Gebieter, und nach einer gewissen durch die Vernunft nicht begründeten Uebung, nicht aber der Natur gemäß, nicht so wie Freie, welche selbstständig ein Wissen erlangt haben und es dann ihren Kindern mittheilen." Die freien Aerzte behandeln die Freien, die sklavischen die Sklaven. Die sklavischen Aerzte laufen viel umher, und behandeln die große Menge, die sich in den zur Heilung bestimmten Orten, *ἰατρεῖα*, einfinden; sie geben keine Ansicht über den vorhandnen krankhaften Zustand und wollen auch keine annehmen; gleich Tyrannen ordnen sie das, was ihnen nach ihrer Uebung recht scheint, so an, als ob sie ein wahrhaftes Wissen hätten; kühn gehen sie von der Behandlung eines Sklaven zu der des andern über, und erleichtern ihrem Herrn die Fürsorge für die Kranken. Anders aber verhält es sich mit dem freien Arzte. Er behandelt vorzüglich die krankhaften Zustände der Freien, untersucht dieselben von Anfang an und der Natur gemäß, tritt in Gemeinschaft mit den Kranken und ihren Genossen, sucht von ihnen manches zu erforschen, belehrt sie, so viel er vermag, über ihren Zustand, ordnet nichts an, wozu er

nicht vorher durch Ueberredung bewogen hat, und führt endlich den Kranken nicht mit Gewalt, sondern auf eine von diesem selbst gebilligte Weise zur Gesundheit zurück. Die hier als frei geschilderten Aerzte sind die, welche überall zu verstehen sind, wo Platon die Aerzte rühmt; die unfreien, die eigentlich nie selbstständig handeln sollten, sind die, welche er verachtet. Wie viele unserer Aerzte frei oder unfrei im Platonischen Sinne seyn mögen, bleibt billig unsern Lesern zu entscheiden überlassen. Gewiß ist es aber, daß nur der, welcher möglichst vollständig mit Allem versehen, was die allgemeine wissenschaftliche Bildung verlangt, die Heilkunde nicht nach einem erlernten Systeme, sondern mit selbstständiger Einsicht übt, ein freier Arzt genannt werden kann; den Namen eines unfreien Arztes würde der vorzugsweise tragen müssen, dem das Wissenschaftliche überhaupt fehlt, und der daher auch auf dem ärztlichen Gebiete niemals Selbstständigkeit zu erlangen und im günstigsten Falle ein gutes Werkzeug in der Hand eines andern zu werden vermag. Die oben erwähnten *ἰατρεῖα* als solche Orte, wohin die Kranken sich zum Behufe des Gebrauchs von Arzeneien begaben, werden auch noch angeführt im 1. Buche der Gesetze, Steph. 646. — Auf die vorletzte Stelle bezieht sich eine andere im 9. Buche der Gesetze Steph. 857. Es werden hier zuvörderst diejenigen Mitglieder des Staats, denen Gesetze ertheilt werden, deren Grund ihnen nicht angegeben wird, den von sklavischen Aerzten behandelten kranken Sklaven verglichen, die ebenfalls Vorschriften erfüllen müssen, deren Grund sie durchaus nicht erfahren; hieran schließt sich der Satz: *εἰ καταλάβοι ποτέ τις ἰατρὸς τῶν ταῖς ἐμπειρίαις ἄνευ λόγου τὴν ἰατρικὴν μεταχειριζομένων ἐλεύθερον ἐλευθέρῳ νοσοῦντι διαλεγόμενον ἰατρὸν, καὶ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις, ἐξ ἀρχῆς τε ἁπτόμενον τοῦ νοσήματος, περὶ φύσεως πάσης ἐπανιόντα τῆς τῶν σωμάτων, ταχὺ καὶ σφόδρα γελάσειεν ἄν.* „Wenn irgend einer von den Aerzten, welche die Heilkunst bloß vermöge erlangter Uebung aber ohne wirkliche Einsicht

betreiben, einen freien Arzt in der Unterhaltung mit einem freien Kranken begriffen anträfe, und nun hörte, wie jener sich solcher Gründe bediente, die dem Philosophiren nahe stehen, wie er die Krankheit in ihrem Ursprunge zu ergreifen sucht und die gesammte Natur der Körper in Betrachtung zieht, so würde er bald in ein heftiges Lachen ausbrechen." Er würde wie es weiter heißt, sagen, was Aerzte dieses Schlages gewöhnlich zu sagen pflegen, daß der freie Arzt ja thue, als ob er den Kranken zum Arzte bilden, nicht aber als ob er ihn von seiner Krankheit befreien wolle. Wenn wir nun auch in der Beziehung dem unfreien Arzte zum Theile beipflichten müssen, daß es nicht thunlich sey, jeden Kranken gründlich zu belehren, wie denn Platon selbst an andern Orten sagt, daß man die Kranken mehr überrede, als überzeuge, so können wir doch nur verachtend auf die ganze Ansicht des unfreien Arztes hinsehen, dem jede tiefere Begründung der Erkenntniß und der Thätigkeit als unnütz, thöricht und unbegreiflich erscheint, und dem für ein edles Verhältniß zwischen Arzt und Kranken der Sinn ganz verschlossen ist. — Im 3. Buche vom Staate Steph. 408. wird von den Aerzten verlangt, daß sie von Jugend auf viel mit Kranken umgegangen seyen; wenn hierzu noch gesetzt ist, daß der Arzt alle Krankheiten gehabt haben solle und überhaupt nicht ganz gesund sein dürfe, so hat Platon nur damit andeuten wollen, daß es gut sey, wenn der Arzt an sich selbst einmal einen krankhaften Zustand empfunden habe; daß er mehr verlangt, als dieses, ist nur Folge der Ironie, welche er aus den angegebenen Gründen so oft gegen die gewöhnlichen Aerzte zeigt. — In der mythischen Rede des ägyptischen Priesters zu Solon im Timäos Steph. 24. erscheint die Heilkunst unter den ursprünglichen und schönsten Gaben, welche die Götter dem antidiluvianischen Athen verliehen haben. Wenn dieser Ausspruch an sich wohl kaum etwas Geschichtliches andeuten soll, so geht aber doch daraus hervor, daß Platon die Heilkunde zu den wenigen Dingen

stellt, welche schon im frühesten Alterthume in hoher Achtung gestanden haben.

Im Staatsmanne werden δημοσιεύοντες ἰατροὶ „öffentliche Aerzte" erwähnt. Es ergiebt sich weder aus dem Zusammenhange, noch aus andern Gründen, wie das eigentlich zu verstehen ist; daß hier von wirklich zum öffentlichen Dienste angestellten Aerzten im Gegensatze von Privat-Aerzten, die nur einzelne Kranke behandeln, die Rede sey, ist deswegen nicht zu glauben, weil es zu jener Zeit wohl noch keine öffentlichen Anstellungen für Aerzte gab. Wahrscheinlich soll jener Ausdruck diejenigen bezeichnen, die öffentlich als Aerzte gelten, im Gegensatze derer, die ohne eigentlichen Beruf und öffentliche Anerkennung hin und wieder ärztliche Verrichtungen übten.

Ueber die Verantwortlichkeit der Aerzte für den Erfolg ihrer Handlungen finden sich ziemlich bestimmte Vorschriften. Im 9. B. der Gesetze heißt es: ἰατρῶν δὲ περὶ πάντων, ἂν ὁ θεραπευόμενος ὑπ' αὐτῶν ἀκόντων τελευτᾷ, καθαρὸς ἔστω κατὰ νόμον. „Es gilt von allen Aerzten, daß der, welchem unter der Behandlung, aber ohne seine Schuld, ein Kranker stirbt, nach dem Gesetze als unschuldig zu betrachten ist." Im 11. B. der Gesetze Steph. 933. wird gegen den Gebrauch der Gifte gewarnt, selbst derjenigen, die bloß auf einer Einbildung beruhen, indem dadurch bei Abergläubischen sehr nachtheilige Wirkungen entstehen können; ὃς ἂν φαρμακεύῃ τινὰ ἐπὶ βλάβῃ μὴ θανασίμῳ μήτε αὐτοῦ μήτε ἀνθρώπων τῶν ἐκείνου, βοσκημάτων δὲ ἢ σμηνῶν, εἴτ' ἄλλῃ βλάβῃ εἴτ' οὖν θανασίμῳ, ἐὰν μὲν ἰατρὸς ὢν τυγχάνῃ καὶ ὄφλῃ δίκην φαρμάκων, θανάτῳ ζημιούσθω, ἐὰν δὲ ἰδιώτης, ὅ τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι, τιμάτω περὶ αὐτοῦ τὸ δικαστήριον. „Wer ohne Absicht jemanden oder dessen Angehörige zu tödten, sondern nur Rindvieh oder Bienenschwärme umzubringen, oder zu beeinträchtigen, jemanden vergiftet, soll, wenn er Arzt ist und

der Vergiftung überwiesen wird, mit dem Tode bestraft werden; ist er aber mit den Wirkungen der Gifte unbekannt, so soll das Gericht bestimmen, was er leiden oder welchen Schadenersatz er gewähren soll."

Eine Bezahlung für die ärztliche Behandlung wird in den Platonischen Schriften wohl meistens vorausgesetzt, da selbst für die Erlernung der Heilkunst bezahlt wird. Letzteres erhellt aus einer Stelle im Protagoras Steph. 311., wo der Fall gesetzt wird, daß jemand zu dem als noch lebend dargestellten Hippokrates von Kos gehe, und ihm eine Bezahlung anböte, um die Heilkunst von ihm zu erlernen. Das frische und höchst ehrenvolle Andenken, in welchem Hippokrates zur Zeit der wahrscheinlichen Abfassung des Portagoras (der nach Schleiermacher bekanntlich zu den frühsten Schriften Platons gehört) gestanden hat, läßt uns schließen, daß Hippokrates wirklich von seinen Schülern Bezahlung genommen hat; Platon hätte dieses sonst weder sagen mögen, noch dürfen. Daß aber die Heilkunde dadurch in Platons Augen, dem alles Lehren für Geld unstatthaft schien, nicht steigen konnte, ist ohne Zweifel. Auch sehen wir an der gedachten Stelle den Hippokrates als einen bezahlten Lehrer zwar einerseits mit den berühmten Bildhauern Polyklet und Phidias, andererseits aber auch mit dem nichtswürdigen Sophisten Protagoras, dem das Geld Zweck des Lehrens war, zusammengestellt, während jene Männer ernstlich nach Wahrheit und nach einem weit über allen irdischen Gewinn hinaus liegenden Ziele strebten, ohne sich jedoch eines untergeordneten irdischen Strebens ganz entäußern zu können.

Das Mechanische in der praktischen Heilkunde, daher auch alle chirurgischen Operationen, unter denen besonders Schneiden und Brennen oft erwähnt werden, konnten von Platon nicht hochgeschätzt und der wissenschaftlichen Heilkunde zugesellt werden, weil sie ihm nur als untergeord-

nete Mittel erschienen, zu deren Gebrauch die bloße Uebung mehr thut, als das Nachdenken. Daher werden auch die Worte χειρούργημα und χειρουργία von Platon immer in dem Sinne einer bloßen handwerksmäßigen Thätigkeit gebraucht, die keinesweges nothwendig eine ärztliche seyn durfte; vielmehr wurde jedes Geschäft, bei welchem die mechanische Thätigkeit der Hand vorwaltete, mit jenen Worten bezeichnet. Gorgias, Steph. 450.

Ansichten

in Beziehung auf bestimmte Gattungen von Krankheiten.

Es kann nicht die Rede davon seyn, aus dem, was Platon in Beziehung auf einzelne Krankheiten gelehrt hat, einen unmittelbaren Gewinn für unser gegenwärtiges ärztliches Handeln erlangen zu wollen; indessen mittelbar muß uns aus jeder Ansicht Belehrung hervorgehen, welche ein so überaus geistreicher und mit dem Schatze des damaligen ärztlichen Wissens völlig vertrauter Mann über einzelne Krankheiten aufgestellt hat, wenn auch die dahin gehörigen Aussagen nur gelegentlich hervortreten, und keinesweges mit dem Endzwecke des Belehrens geschrieben sind. Außer jenem mittelbaren wissenschaftlichen Gewinne möchte sich überdies für manches Einzelne, worüber wir aus andern Schriften jener Zeit nur unvollkommen oder gar nicht belehrt sind, ein geschichtlicher Beitrag ergeben.

Wir wenden uns zuerst an die Geisteskrankheiten, über welche schon oben beiläufig etwas erwähnt worden ist. Merkwürdig ist schon die Bezeichnung, deren sich Platon für jene Zustände bedient. Im Phädros Steph. 231. ist *νοσεῖν*, welches eigentlich krank seyn heißt, für geisteskrank seyn gebraucht und dem *σωφρονεῖν* „bei Sinnen und seiner mächtig seyn" entgegengesetzt. Dieser Gebrauch des Wortes *νοσεῖν* entspricht ganz dem Römischen insanire, welches ursprünglich gewiß ein leibliches Uebelseyn bedeutete, und erst späterhin wie das Wort insanum im Sprachgebrauche

fast ausschließlich in Beziehung auf Geisteskranke und diesen verwandte Zustände angewendet wurde. Im hellenischen Sprachgebrauche aber hat nur Platon sich so ausgedrückt, bewogen theils dadurch, daß jede Krankheit leicht als Geistesstörung erscheint und jede falsche Richtung des Geistes nach Platon leicht Krankheit nach allen Richtungen, wie wir oben gesehen haben, herbeiführt. — Im Phädros Steph. 245. heißt ein Geisteskranker *κεκινημένος*, d. i. ein in heftige Bewegung gerathener, ein Ausdruck, der für den hier gemeinten Zustand der höchsten Verzückung ganz besonders geeignet ist. Im Teutschen entspricht derselbe dem trefflich gebildeten Worte verrückt, welches, die geistige Thätigkeit mit räumlichen Verhältnissen vergleichend, ein völliges Aufheben der Ordnung, so daß nichts mehr an der gehörigen Stelle ist, andeutet. — Auf ähnliche Weise wird ebendas. Steph. 249. das Wort *παρακινῶν* gebraucht; es bedeutet etymologisch eine Seitenrichtung und weist auf das geistig ungrade, schiefe hin, welches sich in der Gedankenrichtung der Geisteskranken kund gibt. Wir haben für diesen sinnvollen Ausdruck kein entsprechendes teutsches Wort. — Alle diese Bezeichnungen liegen zwar im Geiste der hellenischen Sprache, sind aber wohl von Platon in neuer eigenthümlicher Bedeutung aufgefaßt worden, und deuten auf seine tiefe Einsicht in das Wesen dieser Zustände.

Von den besondern Arten der Geisteskrankheiten kömmt bei Platon, wie überhaupt im Alterthume, fast nur die vor, wo sich bei mangelhaftem Urtheil ein heftiger und der Vernunft nicht gehorchender Trieb zum Handeln zu erkennen giebt, die Wuth, *μανία*. Alle andern geisteskranken Zustände werden zum Theil nicht beachtet, zum Theil aber nicht als Krankheit betrachtet, z. B. große Schwäche der Geisteskräfte. Auch mögen die eigenthümlichen Verhältnisse des Alterthums, als die Oeffentlichkeit des Lebens, die untergeordnete Stellung des weiblichen Geschlechts, der heitere religiöse Cultus u. s. f. eine minder große Entwickelung von Formen der Geisteskrankheiten und eine geringere Anzahl

von Leidenden dieser Art hervorgebracht haben. Häufig finden sich in den Platonischen Schriften die Ausdrücke *μανία* und *μανικῶς* für das Widersinnige, Tolle, Sinnlose, so daß es auch zuweilen zur Bezeichnung von Zuständen gebraucht wird, die streng genommen keineswegs Geisteskrankheit sind. Ueber die verschiednen Arten der Manie finden sich besonders ausführliche Aeußerungen im Phädros; ziehen wir jedoch das mythische Element hinweg, so bleibt uns folgender Ausspruch als Platons eigentliche Lehre, Steph. 265. *Μανίας εἴδη δύο (ἐφήσαμεν εἶναι), τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.* „Wir haben zwei Arten der Wuth angenommen; die eine entsteht durch krankhafte Zustände der Menschen, die andere durch eine göttliche Entrückung aus den gewohnten gesetzlichen Verhältnissen." Ueber den Zustand der Begeisterung haben wir bereits oben, so weit es in unsere Aufgabe gehörte, Platons Ansicht dargelegt; die eigentliche Wuth aber erschien ihm als ein durch Schuld des Menschen, vorzüglich durch unmäßige Begierden und vorherrschende Sinnlichkeit, entstandenes Uebel. Ein in Weisheit geführtes Leben, ein Leben, wo die Seele immer den Leib, nicht dieser jene beherrscht, läßt nie Geisteskrankheit aufkommen.

Ueber Platons Ansicht von der Wuth finden wir noch eine merkwürdige Stelle im 11. B. der Gesetze: Steph. 934. *Μαινόμενος δὲ ἄν τις ᾖ, μὴ φανερὸς ἔστω κατὰ πόλιν. οἱ προσήκοντες δ' ἑκάστων κατὰ τὰς οἰκίας φυλαττόντων αὐτοὺς, ὅτῳ ἂν ἐπιστῶνται τρόπῳ, ἢ ζημίαν ἐκτινόντων.* „Ist jemand wüthend, so soll er nicht öffentlich in der Stadt erscheinen. Die Angehörigen solcher Menschen sollen sie in den Häusern bewahren, wie sie es am besten können, oder Strafe bezahlen." Letztere ist verschieden nach der Schätzung des Vermögens. Nach Angabe der verschiedenen Geldstrafen folgt nun ein scheinbarer Versuch, diese Zustände nach ihren ursächlichen Verhältnissen einzutheilen: *μαίνονται μὲν οὖν πολλοὶ πολλοὺς τρόπους, οὓς μὲν*

νῦν εἴπομεν, ὑπὸ νόσων, εἰσὶ δὲ οἳ διὰ θυμοῦ κακὴν φύσιν ἅμα καὶ τροφὴν γενομένην. „Es werden Viele auf mannichfaltige Weise geisteskrank, theils nämlich durch Krankheiten, theils durch die schlechte Natur der Begierde und ungemessene Lebensweise." Es scheint hier, als ob Platon nur einen Theil der Geisteskrankheiten aus geistigem Grunde ableitete; allein es fällt dieser Schein hinweg, wenn wir bedenken, daß Platon alle Krankheiten, die Verwundungen und die aus der Jahreszeit entstehenden Epidemien abgerechnet, aus der eignen Schuld des Menschen sich entwickeln läßt. Der Ursprung der Geisteskrankheiten ist daher nur in sofern nach Platon ein doppelter, als der eine Theil derselben nur mittelbar aus geistigen Ursachen, d. i. aus Krankheiten, entsteht, während ein anderer Theil unmittelbar aus verkehrter Geistesrichtung, z. B. großem Aerger, heftiger Begier u. s. f. hervorgeht. — Einer Stelle erwähnen wir aus demselben Buche Steph. 928., welche sich auf die Schonung bezieht, welche Kinder ihren geistesschwach gewordnen Aeltern schuldig sind. υἱεῖς (ἡγοῖντ᾽ ἂν δεῖν) σφίσι πατέρας ὑπὸ νόσων ἢ γήρως διατιθεμένους αἰσχρῶς ἐξεῖναι παρανοίας γράφεσθαι. „Söhne könnten leicht glauben, daß sie ihre Väter, welche durch Krankheiten oder Alter in eine üble Lage gesetzt sind, einer Geisteskrankheit anklagen dürften," welches jedoch nicht gestattet seyn soll. Das hier erwähnte hellenische Wort παράνοια, welches sehr allgemein für Geisteskrankheit gebraucht wird, zeigt auf eine ähnliche Deutung, wie das obenerwähnte παρακίνησις; der νοῦς, die Vernunftthätigkeit, hat nicht ihre grade naturgemäße Richtung eingeschlagen, sondern eine abweichende, seitwärts gerichtete und eben dadurch falsche.

Die Krankheiten der Augen werden oft von Platon erwähnt; man kann daher vermuthen, daß dieselben in jenem Zeitalter ziemlich oft vorgekommen seyn mögen. Von Pla-

ton wurden sie auch gewiß aus dem Grunde angeführt, weil das Auge dem geistigen Leben sehr nahe steht und sich überdies durch eine sehr genaue Sympathie mit dem gesammten Leben auszeichnet. Wir haben zuvörderst zu dem, was in der physiologischen Abtheilung über das Auge gesagt worden ist, einiges hinzuzusetzen. Phädros Steph. 250. *ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων.* „Das Gesicht ist die schärfste der uns durch den Körper zukommenden Wahrnehmungen." Alcibiades I. Steph. 132. *ἐννενόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν, εἴδωλον ὄν τι τοῦ ἐμβλέποντος.* „Hast du wohl bedacht, daß, wenn man in ein Auge hineinsieht, man das eigne Antlitz in dem uns gegenüber befindlichen Gesichts-Organe, welches wir die Sehe nennen, gleichwie in einem Spiegel als ein Bild anschaut." Der pseudo-platonische Verfasser dieses Gesprächs scheint zu glauben, daß das, was die Rückstrahlung des Bildes nach Außen hin giebt, auch das innere Sehen verursache. Daher sagt er auch nachher, daß, so wie man das Sehen uur aus dem Hinsehen in das Auge erkenne, man eben so die Seele nur aus dem Hinsehen auf die Seele zu beurtheilen vermöge. — Die gewöhnliche Lebenserfahrung, daß sehr helles Licht blendet, ist auch im Phädon Steph. 99. angeführt. Sokrates sagt, er fürchte durch die sinnlichen Eindrücke verblendet zu werden, wie die, *οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἤ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ.* „welche die Sonnenfinsterniß (wahrscheinlich nur eine theilweise) ansehen und betrachten; denn es verderben sich einige die Augen, wenn sie nicht das Bild derselben im Wasser oder etwas Aehnlichem ansehen (ohne in die Sonne selbst zu sehen.)"

Daß die Beurtheilung der Augenkrankheiten die des ganzen Körpers voraussetze, erhellt aus den oben dem Char-

mides entlehnten Sätzen, wo gesagt worden, daß man das Auge zunächst nicht ohne den Kopf, diesen aber nicht ohne den übrigen Körper beurtheilen könne. Nur wenn man die Natur des Gesichts und Gehörs kennt, kann man nach Laches Steph. 190. Augen und Ohren richtig behandeln; ohne jene Kenntniß könne man weder σύμβουλος seyn, d. h. irgend einen nützlichen Rath in Beziehung auf diese Organe ertheilen, noch weniger aber sie ärztlich behandeln. — Wenn die Frage ist, ob man ein bestimmtes Mittel für die Augen gebrauchen und ὑπαλείφεσθαι „von unten her einstreichen" soll, so ist die Hauptfrage nicht sowohl auf das Mittel, sondern auf den Zustand des Auges gestellt, dessen eigenthümliche Verhältnisse über die Anwendung oder Nichtanwendung des Mittels entscheiden müssen. Ebendas. Steph. 185. — Nur einem wirklichen Kenner der Augenkrankheiten wagt man das Auge zu überlassen; ihm erlaubt man dasselbe zu untersuchen und etwas darauf zu streichen; einem Nichtkenner würde man nicht einmal die Untersuchung des Theils, noch weniger aber die Anbringung irgend eines Stoffs gestatten. Lysis, Steph. 209. — Im Gorgias Steph. 496. wird eine besondere Augenkrankheit unter dem Namen ὀφθαλμία erwähnt, ohne daß eine nähere Angabe uns über den Zustand belehrt. Dasselbe mag übrigens in einer so unbestimmten Weise gebraucht worden seyn, wie das Römische lippitudo. — Eine Stelle im Phädros Steph. 256. deutet darauf hin, daß Platon einen in unserer Zeit zur Sprache gekommenen und sehr bezweifelten Gegenstand für völlig ausgemacht gehalten hat, wir meinen die Ansteckungsfähigkeit der Augenkrankheiten. Es wird nämlich von einem Menschen, der von einer Empfindung ergriffen worden ist, die er als von Außen in ihn verpflanzt betrachten muß, weil er keine innere Quelle derselben kennt, gesagt: er sey οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκώς. „wie ein Mensch, der durch einen andern eine Augenkrankheit bekommen hat." Wir müssen auch hier wiederum unentschieden lassen, welche besondere Art von Augenleiden gemeint sey,

wahrscheinlich ein solches, wo bei einer sichtbaren krankhaften Metamorphose eine eigenthümliche krankhafte Absonderung vorhanden war, da durch Absonderungen überhaupt Ansteckung am leichtesten fortgepflanzt wird. In den angegebnen Worten ist übrigens nicht angedeutet, ob ein besonderer Stoff die Ansteckung vermittle; es scheint sogar das Gegentheil, nämlich die Abwesenheit eines vermittelnden Stoffes, angenommen zu seyn. Wie dies nun aber auch gedacht worden seyn mag, so steht für uns geschichtlich die wichtige Thatsache fest, daß zu Platons Zeit das Entstehen von Augenübeln durch Ansteckung als keinem Zweifel unterworfen betrachtet worden ist. Wir finden über Ansteckung, als einen dem Alterthume überhaupt wenig bekannten Gegenstand, keine weitere Angaben im Platon; nur die im gewöhnlichen Leben sehr bekannte der Ansteckung analoge Uebertragung von Gesunden auf Gesunde, welche wir in der Erregung des Gähnens durch Gähnen erblicken, wird einmal erwähnt, um die Mittheilung einer Verlegenheit von einem zum andern deutlich zu machen. Charmides Steph. 169. *ὥσπερ οἱ τοὺς χασμωμένους καταντικρὺ ὁρῶντες ταὐτὸν τοῦτο ξυμπάσχουσι.* „wie die, welche Gähnende sich gegenüber erblicken, in denselben Zustand verfallen.“ Wir sind übrigens geneigt zu glauben, daß Platon die körperliche Ansteckung ziemlich häufig angenommen haben mag. Da er nämlich die Nachahmung als eine in der menschlichen Natur sehr begründete und häufige Erscheinung ansieht, und da er andererseits die leiblichen und geistigen Vorgänge durchgängig parellelisirt, so mußte er die Ansteckung, welche nichts anderes ist, als eine auf das Leibliche gerichtete Nachahmung, für eben so begründet als die auf das Geistige gerichtete anerkennen, wobei denn freilich dieser Begriff eine weit größere Ausdehnung erhält, als ihm jetzt gegeben zu werden pflegt.

Wir stellen hier auch das zusammen, was sich bei Platon über den Zustand der Vergiftung aufgezeichnet findet. Den meisten Aufschluß hierüber giebt Phädon, wo der Gifttod des Sokrates zu manchen Angaben über den Einfluß der Gifte Veranlassung giebt. Daß der Schierlingsbecher der Alten nicht auf der Wirkung der unter uns mit dem Namen Schierling bezeichneten Stoffe beruht haben könne, ergiebt sich aus der Art, wie das dem Sokrates gereichte Gift gewirkt hat. Es hat weder Schmerz, noch Wahnsinn oder Krämpfe, oder überhaupt heftige Zufälle zuwege gebracht; jedenfalls muß es unter die Reihe der narkotischen Gifte gestellt werden. Ruhe vor dem Genusse des Giftes sollte nach der Angabe derer, welche die Wirkung desselben schon oft beobachtet hatten, dieselbe beschleunigen und verstärken; Phädon, Steph. 63. habe man sich vor dem Genusse des Gifts (welches in der hellenischen Sprache auf eine sehr bedeutsame Weise eben so wie das Wort Arznei mit φάρμακον bezeichnet wurde) erhitzt, so sey man zuweilen genöthigt, 2 oder 3 mal zu nehmen, um die tödtliche Wirkung zu erreichen. Dem Sokrates wird daher gerathen, sich an seinem Todestage jede lebhafte Unterhaltung zu versagen, um sich nicht zu lange mit dem Gifte quälen zu müssen. Sokrates verwirft jedoch diesen Rath, um bis auf die letzte Stunde nach seiner Weise thätig zu seyn, stirbt aber dennoch an der ersten Gabe und ohne Qual. Die Angabe daß die Selbstthätigkeit die Wirkung des Giftes aufhalte, deutet übrigens auf die narkotische Natur desselben hin; bei dieser vermag die Bewegung, als eine lebendige Gegenwirkung der Betäubung zu widerstreben, wie denn jede Wirkung dieser Art um so heftiger ist, je mehr man sich dabei passiv verhält; hingegen bei scharfen und ätzenden Giften muß jede Erhitzung den Tod wohl eher beschleunigen, als verzögern können. — Kurz ehe Sokrates den Giftbecher leert, frägt er (Steph. 117.) den Knaben, welcher ihm denselben reichte und auch andern zu diesem Tode verurtheilten zu reichen pflegte, wie man sich dabei (wahrscheinlich um sich nicht unnöthige Leiden zu ver-

ursachen) verhalten solle, und erhält zur Antwort, daß er nichts anderes zu thun habe, als nach dem Gifttrunke umherzugehen, bis sich Schwere in den Schenkeln einstelle, dann aber sich niederzulegen. Nachdem Sokrates ruhig den Giftbecher ausgetrunken hat und nun einige der Gegenwärtigen zu weinen anfangen, giebt er ihnen einen Verweis über ihr Betragen und ermahnt sie zur Ruhe. Kein Schmerzenslaut kömmt aus seinem Munde, welches trotz allem philosophischen Muthe nicht hätte geschehen können, wenn das Gift scharfer Natur gewesen wäre. Wie lange Sokrates herumgegangen sey, läßt sich nicht genau bestimmen; nach den obwaltenden Umständen sollte man glauben, daß es nicht länger, als eine halbe Stunde gewesen sey. Als ihm die Schenkel schwer werden, legt er sich nieder, und zwar auf den Rath des gedachten Dieners, mit dem Kopfe etwas abwärts. Auch diese Lage deutet auf eine Wirkung nach dem Gehirne, also auf ein narkotisches Gift. Einige Zeit nachdem er sich niedergelegt hat, scheint er es nicht mehr zu fühlen, wenn die Füße, dann auch nicht mehr, wenn die Schienbeine gedrückt werden. Schon waren die untern Theile, ja selbst die Gegend der Präcordien kalt, als Sokrates den Freunden unerwartet noch einige Worte spricht. Bald darauf war das Gift bis an das Herz gelangt und der Tod erfolgt. Sollten diese Angaben nicht erdichtet seyn, so müssen wir gestehen, daß wir durchaus keinen Stoff kennen, der auf diese Weise zu wirken vermöchte; daß aber die Angaben nicht erdichtet sind, glauben wir deswegen, weil Platon den damals so oft vorgekommenen Gifttod wohl nicht auf eine Weise beschreiben durfte, die mit dem wohl ziemlich allgemein bekannten Vorgange desselben in grellem Widerspruch stand.

Ueber die Zubereitung des Giftes sagt Platon nichts, als daß es gerieben wurde, und zwar kurz vor dem Gebrauch. Es ist im Phädon zum öftern von diesem Reiben die Rede, welches von dem Diener, der den Becher darreichte, kurz vorher geschah.

Im Lysis Steph. 219. wird der Wein als ein Gegenmittel des sogenannten Schierlingstranks angesehen; wenigstens wird er als ein Rettungsmittel angeführt, welches ein Vater eiligst anwenden würde, wenn sein Sohn jenen Gifttrank eben zu sich genommen hätte; drei κοτύλαι, deren eine nach Schneiders Lexikon eine halbe Unze faßt, waren das erforderliche Maaß des Gegengifts; denn grade dieses Maaß von Wein sucht der besorgliche Vater zur Rettung des Sohnes zu erhalten.

Die Geburtshülfe wird nicht selten gelegentlich in Platons Schriften und zwar vorzüglich von Sokrates erwähnt; wenn ihn die Zuhörer bitten, sie etwas zu lehren, so antwortet er nicht selten, daß er nichts Neues in sie hineintragen könne und selbst nichts wisse, sondern daß Alles darauf ankomme, daß sie und er durch gemeinsame Gespräche das ihnen inwohnende Wissen zu entwickeln suchen müßten; sein Geschäft gliche daher ganz dem seiner Mutter, einer Hebamme; so wie diese die im Mutterleibe vorhandenen Kinder zur Welt befördere, so suche er die inwohnenden Gedanken hervorzurufen. Am ausführlichsten ist diese Vergleichung im Theätet aufgestellt, Steph. 149. ff., indem die wesentlichsten Verhältnisse der Hebammen damaliger Zeit dargelegt werden. οὐδεμία αὐτῶν ἔτι αὐτὴ κυΐσκομένη τε καὶ τίκτουσα ἄλλας μαιεύεται, ἀλλ' αἱ ἤδη ἀδύναται τίκτειν. „Keine Frau, welche noch selbst empfängt und gebärt, ist geeignet, andere zu entbinden; nur die, welche nicht mehr gebären können, sind dazu passend." Es sind also nur die im Alter schon bis zum Aufhören der Reinigung vorgerückten Frauen, welche man in jener Zeit als Hebammen anerkannte; obgleich sie aber in ihrer Hebammenzeit nicht mehr zum Gebären geeignet seyn sollten, so mußten sie doch geboren haben; στερίφαις οὐκ ἔδωκε (Ἄρτεμις) μαιεύεσθαι,

ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἀσθενεστέρα ἢ λαβεῖν τέχνην ὧν ἂν ᾖ ἄπειρος. „solchen Frauen, die nie geboren hatten, gestattete Artemis (die jungfräuliche Vorsteherin des Geburtsgeschäfts) nicht zu entbinden, weil die menschliche Natur zu schwach ist, um eine Kunst zu fassen in Beziehung auf Dinge, von denen man keine eigne Erfahrung hat." Es geht aus dieser Stelle nicht mit Bestimmtheit hervor, ob das Geschäft der Hebammen durch einen gewissen, wissenschaftlichen Unterricht oder nur durch Uebung erlernt werden mußte; wahrscheinlich ist nur die letztere gemeint. Die an fremden Personen erlangte Kenntniß sollte jedoch nicht hinreichen, wenn man nicht durch die am eignen Leibe gemachte Erfahrung des Gebärens diesen Zustand auf eine viel eindringlichere Weise kennen gelernt habe, eine Meinung, die noch jetzt und aus naheliegenden Gründen von den meisten Frauen festgehalten wird. Als fernere Eigenschaften der Hebammen wird aufgeführt: τὰς κυούσας γιγνώσκεσθαι μᾶλλον ὑπὸ τῶν μαιῶν ἢ τῶν ἄλλων. „daß der Zustand der Schwangern mehr von den Hebammen, als von anderen Personen erkannt wird." Jene sind nämlich im Stande zu entscheiden, ob eine wirkliche Geburt im Werke ist oder nicht, worüber eben Nichtkenner sich am meisten täuschen: Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας, ἂν βούλωνται, ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν νέον ὂν δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν. „Indem die Hebammen Arzneien darreichen und Gesänge anstimmen, vermögen sie, die Geburtsschmerzen anzuregen, aber auch sie milder zu machen, wenn sie wollen; sie können ferner die Schwergebärenden gebären machen, oder auch eine frühzeitige Geburt befördern, wenn man eine solche herbeiführen will." Wir sehen hier den Hebammen einen großen Wirkungskreis zugeschrieben; sie bedienen sich, wie die Aerzte jener Zeit, theils gewisser Stoffe, theils eines psychischen Heilverfahrens; auch hier sind wir wiederum nicht geneigt, bei ἐπάδειν an bloße Zaubersprüche zu denken,

wie Schleiermacher thut, sondern an ein wirkliches Absingen gewisser Sprüche und Worte von mystischer und religiöser Bedeutung. Die Möglichkeit der ihnen zugeschriebenen Wirkungen wird kein Kenner psychischer Heilkräfte läugnen. Das Befördern der Frühgeburt wird von Schleiermacher als ein auf Wunsch der Schwangern veranstaltetes Abtreiben betrachtet; da das hellenische Alterthum das Abtreiben gar nicht von dem Standpunkte aus angesehen hat, aus welchem die christliche Ansicht es uns anzusehen lehrt, so konnte allerdings ein solches Abtreiben ohne Schmach erwähnt werden; aber sollte nicht vielleicht auch ein solches Befördern der Frühgeburt hier gemeint seyn können, welches aus physischen Gründen zur Erhaltung von Mutter und Kind nothwendig ist? Freilich ist dieses Verfahren erst in der neuesten Zeit auf eine wissenschaftliche Weise angeregt worden; es wäre aber doch wohl möglich, (obgleich, wie wir gern zugeben, nicht sehr wahrscheinlich) daß eben dasselbe auf eine bloß technische Weise schon im Alterthume erzielt worden wäre. In einem wunderlichen Irrthume begriffen, vielleicht aber auch durch unbekannte Lesarten bewogen, erscheint der lateinische Uebersetzer, indem er die letzterwähnten Worte des Textes mit den Worten übersetzt: aegre parturientibus opitulari foetusque educere, et si intempestivum fore videatur, obtundere atque retrudere.

Ferner ist es das Geschäft der Hebammen zu erkennen, *ποίαν χρὴ ποίῳ ἀνδρὶ συνοῦσαν ὡς ἀρίστους παῖδας τίκτειν.* „welche Frau für einen Mann passe und ihm die beste Nachkommenschaft gewähren könne." Diese Beurtheilung des Wechselverhältnisses der Geschlechter, auf welche sich die Hebammen, wie es dort heißt, selbst mehr einbilden, als auf die *ὀμφαλητομία* „das Abschneiden des Nabels" (welches also ebenfalls eine gewisse Kunst zu erfordern schien) würde dieselben geeignet machen, Heirathen zu stiften, wenn nicht dieses letztere Geschäft leicht den Anschein einer Kup-

pelei herbeiführen könnte, den anständige Frauen gern meiden.

Endlich ist es noch Sache der Hebammen zu entscheiden, ob das, was zur Welt gebracht worden, ein wirkliches Kind sey oder nicht, ἀληθινά oder εἴδωλα; dieses Geschäft habe jedoch keine große Schwierigkeit, während die geistige Geburtshülfe, welche die wahren und falschen Erzeugnisse der menschlichen Seele scheidet, vielen Schwierigkeiten unterliege.

Die Erstgebärenden, πρωτοτόκοι, ertragen die Geburtschmerzen mit minderer Geduld als diejenigen, welche schon öfter geboren haben. Diese haben nämlich wegen der in ihnen schon vorhandenen Gewöhnung der Geschlechtstheile weniger Schmerzen und sind auch mit größerer Geduld zur Ertragung derselben gerüstet.

Die Mannigfaltigkeit der Krankheiten wird gelegentlich in dem freilich unächten Alkibiades II. Steph. 139. erwähnt. Indem Podagra, Fieberzustände, (πυρέττειν) und Augenleiden, (ὀφθαλμιᾶν) als specielle Zustände erwähnt werden, denen die gemeinsame Bezeichnung Krankheit zukommt, so wird hinzugefügt, daß es noch viele Zustände giebt, die Krankheit genannt werden müssen, obgleich sie unter sich sehr verschieden und sogar entgegengesetzt seyn mögen. Als Beispiel von Krankheit werden besonders oft die Augenleiden angeführt, zuweilen auch der Kopfschmerz, wie in der oben angeführten Stelle aus Charmides. — Der Hautausschläge ist bei der Entwickelung der Hauptformen der Krankheiten als eines kritischen Auswurfs des Schlechten gedacht worden. Im Gorgias ist von einem ψωρῶν die Rede, der

12

an heftigen Jucken leidet; ob nun unter jenem Ausschlage Krätze oder ob, was uns wahrscheinlicher ist, keine bestimmte Ausschlagsform, sondern überhaupt nur eine solche, welche Jucken verursacht, gemeint sey, müssen wir dahingestellt seyn lassen. — Im Eingange des Gesprächs Theätet erzählt Euklid, daß er dem von Korinth, wo das attische Heer stand, zurückkehrenden Theätet begegnet sey, welcher theils durch Wunden, theils aber durch die im Lager herrschende Krankheit, τὸ γεγονὸς νόσημα ἐν τῷ στρατεύματι, welche δυσεντερία genannt wird, in einem sehr krankhaften Zustande, sogar, wie es bald nachher heißt, ἐν κινδύνῳ, „in Lebensgefahr" sey. Ob die ebengenannte Krankheit mit unserer Ruhr gleichbedeutend oder ob mehr ein bloßer Durchfall, vielleicht mit etwas Typhösem gemischt, oder gar ein entzündliches Unterleibsleiden gemeint sey, können wir um so weniger unterscheiden, als diese Formen in jener Zeit nicht streng gesondert wurden. Wir sind jedoch in Beziehung auf die Entstehung der Krankheit im Lager und auf die unter solchen Umständen sich am leichtesten entwickelnden Krankheitsformen, geneigt, hier an einen der mit nervösem oder fauligem Charakter verbundenen Durchfälle zu denken, dergleichen sich durch Mangel, Feuchtigkeit und Anstrengungen in Kriegen so oft entwickeln.

Im Kratylos Steph. 440. wird das Herabströmen eines Flüssigen, welches sich im Katarrh vorfindet und von den Alten, wie wir wissen, als ein wirkliches Herabtröpfeln aus dem Gehirn betrachtet wurde, mit dem anhaltenden Strömen der Dinge, wodurch nach Heraklit der unaufhörliche Stoffwechsel hervorgebracht wird, verglichen. Uns scheint dieser Vergleich allerdings eben so unedel als unpassend; allein einerseits müssen wir die oben angeführte pathologische Erklärung des Katarrh nach den Ansichten der Alten bedenken und andererseits erwägen, daß jener Vergleich dem Zusammenhange nach mehr ironisch, als ernsthaft ist, und die Verspottung der Hera-

klit'schen Vorstellungen zum Zwecke hat. — In dem eilften pseudo-Platonischen Briefe ist erwähnt, daß Sokrates an Strangurie leide und eben deswegen nicht reisen könne; eine nähere Angabe dieses Zustandes fehlt. — Der Vollständigkeit und des geschichtlichen Intresses willen erwähnen wir noch folgende Angaben. Im Gastmal Steph. 185. räth der Arzt Eryximachos gegen das beim Essen entstandene Schlucken entweder eine Zeit lang den Athem anzuhalten, oder Wasser zu trinken, oder und zwar im schlimmsten Falle durch Reizen der Nase ein oder höchstens zwei Mal Niesen zu erregen. — Ebendas. Steph. 217. wird der Zustand eines von einer Viper gebissenen Menschen erwähnt, das aber, was von ihm ausgesagt wird, bezieht sich wohl schwerlich auf eine bestimmte Thatsache, sondern ist durch *φασί*, man sagt, so bezeichnet, daß man auch allenfalls glauben kann, die Behauptung sey durchaus nur von dem Sprechenden zu besonderem Zweck erdichtet. Es wird nämlich behauptet, daß ein Gebissener nur mit Gebissenen sprechen wolle, weil sie nur seinen Zustand zu beurtheilen vermögen, indem sie dieselbe Empfindung noch jetzt haben oder doch gehabt haben. — Der in großen Krankheiten entstehenden bedeutenden Abmagerung geschieht Erwähnung, jedoch ohne alle weitere Auseinandersetzung, im Kritias, Steph. 111. — Nach dem 11. Buche der Gesetze Steph. 916. ist der Verkauf eines Sklaven ungültig, welcher *κάμνων φθόῃ ἢ λιθιῶν ἢ στραγγουριῶν ἢ τῇ καλουμένῃ ἱερῇ νόσῳ ἢ καὶ ἑτέρῳ τινὶ ἀδήλῳ τοῖς πολλοῖς νοσήματι μακρῷ καὶ δυσιάτῳ κατὰ τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὴν διάνοιαν.* „an Schwindsucht leidet oder an Steinkrankheit oder an Harnbeschwerden oder an der sogenannten heiligen Krankheit (Epilepsie) oder auch an irgend einem andern den meisten Menschen unsichtbaren großen und unheilbaren Uebel, sey es am Leibe, sey es am Vorstellungsvermögen." Nur dann, wenn der Ver-

kauf an einen Arzt oder Gymnastiker geschehen, bei welchen eine richtige Beurtheilung in dieser Beziehung sich voraussetzen und eben daher annehmen läßt, daß sie troß ihrer Bekanntschaft mit jenen Mängeln wissentlich den Kauf abgeschlossen, nachher aber ihn bereut und die Unbekanntschaft mit jenen Fehler bloß vorgegeben haben, oder wenn dem Käufer die Mängel von Seiten des Verkäufers bekannt gemacht worden sind, bleibt der Verkauf von Sklaven, welche die erwähnte mangelhafte Beschaffenheit haben, gültig.



Verbesserungen.

S. XII. Z. 7. l. hätte ich es. — 4, 2. v. u. Ritters. — 5, 5. jedem. — 5, 6. Heroen. — 5, 18. — denselben. — 6, 8. zu betrachten. — 9, 9. v. u. streiche das Komma. — 12, 9. Kastner. — 24, 15. v. u. vor. — 26, 4. v. u. konnte. — 30, 16. v. u. ὄντως. — 49, 4. Ewigen. — 50, 3. δεθέντα. — 64, 3. v. u. Körper den. — 72, 3. gebräuchlich. — 78, 11. v. u. nur in sofern. — 80, 5. Wesenhaften. — 92, 15. v. u. Hörens st. Feuers. — 94, 18. Leichten und. — 102, 16. an. — 105, 3. Göttlichsten. — 113, 19. v. u. 251. — 115, 5. ὄντι. — 121, 15. Menexenos. — 127, 9. streiche „nähern." — 127. 17. v. u. gleichbedeutend der. — 146, 8. v. u. Schriften. — 149, 1. v. u. streiche „Steph." — 155, 15. entsprechend. — 159, 2. dem. — 180, 6. Fehlern. —



